زيد بن علي الوزير



محاولة في تصحيح المسار



مركز التراث
والبحوث اليمني



زيد بن علي الوزير

محاولة في
تصحيح المسار



مركز التراث
والبحوث اليمني

الطبعة الأولى

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م





مركز التراث
والبحوث اليمني

ص.ب ١٣١ ريتشموند ، ساري - بريطانيا - هاتف ٩٤٨٥٩٥٣ - ٨١

P.O. Box 131 Richmond, Surrey TW9 2LG Great Britain Tel. 81 - 9485953

الإهداء

الى الذين يحملون الجثث في نفوسهم ، ويأبَوْنَ أن
يدفنوها ، حتى يظلّ العفن صائلاً يحجب عنهم عبق
الآية الكريمة : (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) .
أُهدي إليهم هذا الكتاب

زيد بن علي الوزير

المقدّمة

يعالج هذا الكتاب وضعاً سياسياً تعقّد تركيبه فجأة بعد انتهاء الخلافة الراشدة مباشرة، ثم استوفى مقوماته - في سرعة خارقة - بحيث لم تعد تشكل الإضافات الأخرى - على مرّ الأيام وتبدل الدول إلّا أشباهاً من العتمة ونظائر من التضليل.

لقد أنجز الرسام «لوحة الانحراف» في الفترة نفسها التي ابتدأها، ومن ثم تداول ملكيتها سلسلة من الحكام الأمويّين والعباسيّين والفاطميّين والصفويّين والعثمانيّين وغيرهم بدون أي إضافة أساسية، الأمر الذي يؤكّد من خلال التعامل الدائم معها الحرص على استبقائها بالشكل الذي كانت عليه والرضاء بها، والمحافظة على ظللها وظلماتها.

تلك فاجعة حقيقية تمخضت عن فجائع أخرى.

ففاجعة أن يواجه الفكر السياسي الإسلامي مصيره بعد ثلاثين عاماً فقط من انتقال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى على يد انقلاب سياسي عصف بمؤسسات الخلافة الراشدة النامية، وأقام على أنقاضها حكم الفرد المطلق.

وفاجعة أن يتم ذلك باسم الإسلام نفسه وأن يدّعي الانقلابيون بأنهم ينفذون المنهج نفسه، ويقومون بالتطبيق نفسه، ويدّعون بأنهم من المدرسة نفسها.

وفاجعة أن يوجد من يتقبّل هذا الانحراف كله بالرضا والقبول، ولا يرى فيها حدث إعاقة ولا نقصاً ولا هدماً.

وفاجعة أن يوجد من يسمع التحديد النبوي الصارم والمعجز لفترة الخلافة والملك العضوض ثم لا يرى فيهما فارقاً ولا فاصلاً ولا حاجزاً.

وفاجعة أن يتم للانقلاب الغلبة في وقت قصير. .

لكي نفهم أسباب تلك الفجائع المتتابعة فلا بدّ من الاعتراف بأن التجربة الراشدة شكّلت فقط ما يشكّله الغرس اليانع على حدود الرمال الجافّة، فلم تتمكن من التغلّب على طبيعة الموروث العشائري عند العرب، ولا على موروث الفرديّة عند العجم، وأن الثلاثين عاماً التي حكمت فيها لم تكن كافية لإرساء التجربة الراشدة ولا لإزالة مخلفات آلاف السنين من تقاليد بدوية ضاربة ولا من ورث مشؤوم لقياصرة وأكاسرة.

من هنا كان تأثير الخلافة الراشدة محصوراً في أبناء المدرسة نفسها أي في الأنصار والمهاجرين ومن تبعهم بإحسان، أما بقية المجتمع فكان تأثير المبادىء الإسلامية السياسية فيه ضعيفاً ذلك أن المجتمع العربي ألف العشائرية وأخلد إليها ولم يتخلّ عنها، كما أنَّ من دخل في الإسلام من الفرس والرومان ـ أو من كان تحت نفوذهما ـ حملوا معهم فردية حكامهم وحكمهم.

وهكذا تعاون الموروث العشائري مع الموروث الفردي في مقاومة الحكم الراشدي كالوباء الحاصد، فتركاه صريعاً تسفوه رياح صفين وتعفره رمال «كربلاء» على إيقاع غريب مبحوح تردّده دمشق المنتصرة.

ومن بين الرمال الدامية انبعثت روح المقاومة تشق طريقها الصعب نحو الغايات النبيلة.

وفي الوقت نفسه نشر الواقع العشائري والوافد الفردي جهامتهما فوق القسمات المضيئة لوجه الإسلام فغيرت ملامحه وعتمت بريقه.

وهكذا وبفعل الروح العشائرية داخل المنطقة العربية، والفرديّة الكسروية ـ والقيصريّة السائدة خارج المنطقة كان الزمان والمكان ـ وخاصة دمشق عاصمة الانقلاب ـ مهيّأين لاستعادة الموروث بسرعة خارقة، وبشكل يظهر الرضا الكامل لما تم التغلّب عليه.

ولهذه الأسباب لم يبق أثر ذلك كله محدوداً بزمانه ومكانه، بل انتشر خارج مكانه وحمل إلى ما بعد زمانه، كما لم يقتصر على الجانب العملي بل تعداه إلى الجانب النظري، فظهر أثر ذلك جليّاً في المذهبين الكبيرين: السنّة والجعفريّة. وإذ تبنّت السّنّة فكرة «المتغلب» تجسيداً للمفهوم العشائري العربي، تبنّت الجعفريّة «النص» في اثني عشر إماماً تحت تأثير الفردية الفارسية.

لقد تمّ للانحراف الغلبة والسيطرة ولكن لم يتم له النصر النهائيّ، فالإشعاع الإسلامي ظل متقداً في النفس والأعماق. وبفضل المقاومة الباسلة التي قادها ورثة الخلافة الراشدة احتفظ الإسلام بمبادئه، وإذ فقدوا الحكم، احتفظوا بالمعارضة، فشكّلت

تحت وهج السيوف حماية مستمرة لمبادىء الإسلام.

تركب من هذا الانقلاب المدمر ومن مقاومته خطان منفصلان سارا جنباً إلى جنب في تصادم دائم:

خط الحكم: وقد سيطر بالغلبة وبالموروث، لكن بدون منهج إلا بقية مشوهة من مبادىء الخلافة الراشدة أعاد صياغتها وفق مقاساته الجديدة.

وخط المبادىء: وقد استمر في المقاومة بفضل التعاليم الإسلامية والتجربة الراشدة ومن ثم تشكّل ما يمكن تسميته بخطي النور والظلام: نور المعارضة وظلام الحكم، وعندما كان المواطن يحس بجور «الحكم» كان يستمد حق مقاومته من عدل «المبدأ».

وتحت هذين المحورين تصادم الخطان منذ صفين حتى اليوم، وكانت المقاومة هي الخميرة المباركة التي أنضجت ثورات التصحيح والإصلاح.

مهما يكن من شيء فقد تولّد عن ذلك الانقلاب ـ وبفعل الغلبة ـ نشوء مجتمع آخر قامت فيه «المعادلة المصلحية» مقام «القيم المثالية» حتى لم يعد بين المجتمع ونظرياته المثلى علاقة سلوكية تؤثر فيه.

وعلى ضوء تلك الازدواجية تحددت المعركة ـ في تاريخ الإسلام الداخلي ـ بين «الحق» و «الغلبة»، وبتعبير آخر بين «ضمير» التصحيح و «ذنب» الانحراف.

وحول هذه المعركة انقسم علماء المسلمين إلى فريقين: فريق

حافظ على نقاء الضمير وفريق أفرط في اقتراف الذنـوب، وإذ فقد الأول معركته السياسية وحافظ على ضميره فقد الآخر الأمرين معاً.

في لحظة الصدام مع الحضارة الغربية المتفـوقة وجـد أصحاب الضمير في الحضارة وإبداعها ألقاً زاهياً ـ خاصة في وسائلها الحاكمة ـ فرغبوا فيها ولكنهم وجدوا في تطبيقاتها ـ خارج أوطان المستعمرين ـ صورة أخرى للاستغلال وتعميق الفردية، وإذا بالصورة تتكـرر في أسلوب جديد وتحت فارق لا يكاد يبين: أن التطبيق الجديد يمارس الآن خارج مكانه. وهو واحد بالنسبة إلى المتلقّي.

لم يجد الضمير ـ وتلك حقيقة ـ صداه في مجمل الحضارة الغربية وخاصة في الجانب الاستغلالي منهـا. إنها تذكـره ـ وعلى نحـو أكثر بشاعة ـ بمجتمع «المعادلة المصلحية الخاصة» لكنه وجد ـ من خلال مؤسساتها الديمقراطية ـ وسائله. ومن خلال الديمقراطية بـدأ رحلة العودة إلى الربوع الظليلة لينمّي أزهاره، تلك الأزهار الوارفة التي أكلها وباء دمشق الحاصد.

من نـاحية ثـانية لم يجـد ورثة المعـادلة المصلحيـة في الوسـائل الديمقراطية ما يتفق وتأييد الموروث الفردي لكنهم وجدوا في الجانب الاقتصادي أي في المعادلة المصلحية ما يرضي الجوع المادي، ومن هنا ازدهرت على أيديهم القيم النظرية في حين جفت القيم العملية.

لم ينجد موروث «الفردية العشائرية» ـ في لحظة الصدام ـ معركته ضد ألق الديمقراطية بشكـل يكفل لـه التغلب لكنه تمكن ـ بسبب استمرار السلطة الفردية ـ من إعاقة النمو الديمقراطي.

إن الصراع بين الديكتاتورية والديمقراطية هو استمرار للصراع

بين «القيم المثالية» و «المعادلة المصلحية الخاصة» أي بين «الضمير» و «الذنب»، ومن هنا نجد أنَّ خصوم الديمقراطية هم دعاة الفردية القديمة وأن مؤيدي الديمقراطية هم أصحاب القيم والضمير وليس ذلك بمستغرب وإنّما هو منطق النتائج القائم على مقدماتها.

كان ذلك هو المسار

وهـذا الكتاب يتتبـع العوائق الفكـريـة والسيـاسيـة للخـطى الإسلامية منذ زمن مبكر. ولحسن حظه فهو لم يجد صعوبة في العثور على تلك العوائق، ولا إلى إرجاع المأساة إلى جذورها، لكنه يعترف بأن تلك العوائق قد تعمّقت في المجتمع الإسلامي حتى بدت وكأنّها جذوره الأصيلة، وهي ليست كذلك بكلّ تأكيد، إلا أنّها من العمق بحيث أصبح التخلص منها يتطلب الاعتراف بمساوىء ألف وثلاثمئـة وسبعين عاماً من حكم فردي مظلم، ويتطلّب أيضاً تخطّي الكثير من النماذج والسوابق والتـطبيقات، ويتـطلب العودة إلى الفـترة المضيئة والوحيدة في تاريخ المسلمين أي إلى فترة «الخلافة الراشدة» النموذج القابل للتطوير.

وكان هذا في جوهره هو تصحيح المسار

قد يجد القارىء «المثل» نفسه يتكرر في كل فصل تقريباً، وقد يشكّل ذلك التكرار رتابة مملة أو تشابهاً كأن المـوضوع يعيـد نفسه ويكرر صوته مع وجود اختلاف بين طبيعة المواضيع. وهذا صحيح إلى حد ما، وهو بحاجة إلى تفسير يوضحه، ذكر أنه لما كان السبب الرئيسي هو واحد في مفعوله فقد توسع في أثره، فهو موجود في أكثر من موقع. ولقد وجدت صداه يتردد في كل موضوع تناولتـه. لقد

سرب نتيجة ضخامة الانهيار الذي كان إلى بقية المواقع فكان ترداده ضرورة فرضها هو ولم أفرضها أنا عليه، ولم يكن من استخدامه بدٌّ في مواقع مختلفة، إن العلة قد سرت إلى بقية الجسد فهي ماثلة في كل عضو، ومن هنا كثرت الإشارة إليه.

وهذا الكتاب موجه بـالدرجـة الأولى إلى المسلمين عـامة وإلى قياداتهم خاصة تلك القيادات التي نجد أنفسنا معها بحاجة إلى جهد وعناء في نقاش قضايا أولية لا تحتاج إلى جهد في الإقناع كما لا تحتاج إلى عناء في الرفض.

فعلينـا إذاً ـ من أجل مستقبل أفضل ـ تصحيح المسار، وهذه محاولة في هذا الطريق.

والله من وراء القصد.

زيد بن علي الوزير

الثلاثاء: ١٣ ذو الحجة ١٤١١ هـ
٢٥ يونيه ١٩٩١ م

(١)

حديث في المؤسسات الأولى

الثّابتُ وَالمتطوّر

مسلّمة لا شك فيها تقول إن أصول الفكر الإسلامي السياسي ترجع إلى «القرآن الكريم» و«السنّة النبوية» الصحيحة والمسلّمة نفسها تضيف أنّه: لا «القرآن الكريم» ولا «السنّة النبوية» قد أعطيا كل التفصيلات «التشريعيّة الكاملة»، والمسلمة نفسها تقول إن «القرآن الكريم» والسنّة النبوية قد أرسيا «الثوابت» الخالدة في كل المجالات. والمسلّمة نفسها تضيف أنه باستثناء الثوابت - وللثوابت أركان ونوافل - فللمجتهدين في مجال «الفقه» و«الفقه السياسي» منادح واسعة للاجتهاد حسب احتياج حاضرهم وفق تلك «الثوابت».

هذه الثوابت هي «الشريعة» وما فهم منها أو قيس عليها فهو «الفقه والاجتهاد». ومن «الثوابت» تكونت الأصول السياسية، ومن مجمل الاجتهادات تكوّن «الفقه» وما نسميه اليوم - بالفكر السياسي - الإسلامي هو في الحقيقة مزيج من «الشريعة» و«الفقه» أي من الثوابت والاجتهادات فهو - أي الفكر السياسي - يستمد واجبه من الأوامر الثابتة بإقامة السلطة والدولة، ويستمد نوافله وقوانينه من الاجتهادات النابعة من الحاجة في حاضر ومستقبل.

وهكذا قامت «الخلافة الراشدة» ـ كما قامت سائر الأركان ـ على واجب «وعلى نافلة» فالواجب هو ما تلقفوه ولن يستطيعوا له تبديلاً وإنما تقبلوه برضا وتسليم، وقد تحدّد هذا «الواجب» في إقامة السلطة على هذه الأرض أو بتعبير اخر إقامة دولة الإسلام **﴿ولتكن منكم أمة يدْعون إلى الخير﴾** فإقامة السلطة واجب ديني لا شك فيه استمراراً لسلطة «النبي صلى الله عليه وآله وسلم». وهذه السلطة أو «دولة الأمة» تقوم على دعائم ثابتة ليس إلى تغييرها من سبيل. ومن هذه الأركان الثابتة: «الشورى» والشورى ملزمة، أي أن نتائجها تلزم الحاكم بتنفيذ قراراتها والتقيد بأوامرها، وهي ليست بمعنى «الاستشارة» أي الاستئناس بأخذ الرأي وعدم الالتزام بتنفيذه؛ فهي أيضاً واجب ديني لا ريب فيه لقول الله تعالى **﴿وشاورهم في الأمر﴾** فإذا حدث وأُلغيت الشورى ـ أو إذا تم تحويرها إلى استشارة ـ فقد ألغي ركنٌ أساسيٌّ وقُضي على ثابت.

ومن أركان «السلطة»: العدل في التوزيع، وعدم الخيانة فيه وصرفه في غير مجراه، فالعدل ركن من أركان الفكر السياسي لذلك فهو واجب ديني لا غموض فيه تبعاً لقوله تعالى: **﴿وما كان لنبيّ أن يغل﴾** أي يخل بالمصارف العامة.

ومن الأركان السياسية في «دولة الأمة» حق الانتخاب حتى في أبسط مظاهره لقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (إذا خرج منكم ثلاثة فليولوا عليهم واحداً) أو كما قال، ومتى اختلّ أحد هذه الثوابت فقد تداعى الأساس كلّه.

أما النافلة فهي ما اجتهدوا فيها ليس فيه واجب، وأضافوا إليه

ـسب رؤيتهم، ضمن الخطوط العريضة لينسجوا مستقبلهم حسب المصلحة، فالتفاصيل إذاً هي «النوافل»، كلّما أكثرت منها كلّما أصبت ـيرا.

مثلاً على ذلك كيفية التعامل مـع الشورى التي هي ركن من «أركان» السياسة، ومبدأ ثابت لا يتغيّر ولا يتبدل أي كيفيّة إخراجها ،كيف تأخذ شكلها؟ وكيف تكون؟ وعلى أي صورة؟ فهذه خاضعة للمفهوم العام في كل ظرف وزمان، ففي فترة الخـلافة الـراشدة ـ مثلاً ـ تحدّدت الشورى في «أهل الحل والعقد» واتخذت من المسجد مكاناً، فكان واضحاً ـ إذاً ـ أن «الـواجب» هو الشورى أما من هم أهل الشورى وكيف يتجمّعون؟ وأين؟ فتفاصيل تخضع لمقتضيـات الظرف المعاش. وبعد أن امتدّت المسافات لم يعد ممكناً أن تتمركز الشورى في أهل الحلّ والعقد.

ومن هذا المثل أيضـاً نصل إلى نتيجـة أخرى وهي أن صـدر الإسلام قد أوجد بدايـات موفقـة للمؤسسات السيـاسية الـرئيسيّة للدولـة فتـوزّعت سلطات النبيّ عــلى مؤسسـات متميّـزة مستقلّة فتجســدت «السلطة التنفيـذيّــة» في الخليفـة، وبــرزت «السلطة التشريعيّة» في أهل الحلّ والعقد، وتجلّت السلطة الماليّة في استقلال بيت المال وأمين الأمّة، وتجسدت «السلطة القضائية» في استقـلالية القضـاة، وثبت حقّ المشاركـة الشعبيـة في «الشـورى». وكـان في الإمكان أن تتطوّر هذه المؤسسات إلى الأفضل في ظلال الثـواب، لكن انحرافاً حاداً حصل فـأعاق أي تـطوّر وجفف أي نماء. لقـد استيقظت العشائرية المترنحة من الغيبوبة فوجدت نفسها وسط أمة

إسلامية جديدة توسعت بسرعة وشملت أمماً أخرى انصهرت معها في بـوتقة واحـدة، فلما نهضت العشـائـريـة وجـدت في «الكسرويـة» و «القيصرية» نموذجها المتطور فعمدت إليه فتقمصته ضاربة بالخلافة الراشدة عرض الحائط.

وليس من المصادفة في شيء أن تتمَّ في «دمشق» عملية الانتقال الحاسم من الخلافة إلى الملكية ولم يتم ذلك في «مكة» ولا في «المدينة»، ذلك أن النموذج الأبوي البدائي الذي نما في الصحراء ومارسته على نحو ما القبائل العربيّة يتوافق مع روح الحرية، ونحن نعرف أنّ العربي في صحرائه كان يعيش في مناخ حرّ يمارس اختيار شيخ القبيلة ويمارس دوره في الحياة. بل إننا نعرف أنه كان «بمكة» نظام شبه جمهوري تفوقت به على العشائر الأخرى، فكانت «دار الندوة» وكان «اللواء» وكانت «الرفادة» أي (المشاورة والجيش والتموين). ومن الواضح أن هذا المجتمع بفضل تعادل القوى فيه قد حال دون الاستفراد بالحكم وكان يتّجه نحو حكم المشاركة، ومن ثم تعذّرت الـوراثة وأصبـح للحنكة والخبرة أعظم الأثر في عملية القيادة فكانت تميل إلى اختيار الأكثر حنكة وخبرة وتجربة، وهذا بدوره ساعد على إيجـاد نوع من المشاركة في الحكم يصح أن يكون مقدمات لحكم جمهوري.

وجاء الإسلام فطوَّر مفهوم الدولة وعمّقـه؛ فأوجب قيام سلطة قائمة على الشورى، وفرض عدل التوزيع، ووضع لذلك كله أطراً واضحة. وبذلك نقل الأمة العربية كلها من عشائرية متعددة الألوان مختلفة الاتجاهات إلى دولة واحدة ذات مبادىء دستورية شورية عامّة تاركاً أمر التفاصيل والأشكال والإضافات والملحقـات لتتكيف مع تطورات المستقبل.

ومن تلك المبادىء الدستورية الشاملة العامة أسس «ابن الخطاب» الدولة الجديدة ذات الأنظمة والمؤسسات. فدوّن الدواوين وأمر بتكوين جيش دائم وقام بالإحصاءات.. إلخ، وكان المكان إلى جانب الزمان إلى جانب الإنسان يساعده على هذا الاتجاه في ظل حيوية الفكر وانبعاث الأمة.

كان يمكن إذاً لمجتمع «المدينة» و«مكة» ـ الأبوي الفطرة ـ أن يتطور وفق «الثوابت» حكماً نموذجياً، خاصة وأن البدايات الموفَّقة «لابن الخطاب» تؤشر إلى ذلك. لكن «معاوية» غير الاتّجاه بزاوية حادة. وكانت النتيجة أن أكلت ملكية «دمشق» حرية «المدينة» و «مكة»، ومن ثمّ بدأت دورة سياسية واسعة لم تنتهِ حتى الآن.

وإذاً فقد أدى انتقال السلطة من المدينة إلى دمشق بقيادة رجل ليس من المدرسة نفسها، إلى تدمير الأركان الثابتة، ومن ثم تدمير المؤسسات السياسية القائمة ليقوم على أنقاضها حكم الفرد.

ولا بد هنا من وضع اعتبار خاص لدور الإنسان في هذا التحول أيضاً فلو أن «عمر» أو «علياً» هما اللذان نقلا الخلافة إلى أي محلّ آخر لما حدث انحراف قط. ذلك أن الرجلين من مدرسة تفهم مسؤولية الخلافة وتفرق بين الأركان والنوافل، وبين الثابت والمتطور. ومن ثمّ كانا سينقلان معهما شروط ومواصفات الخلافة وسيغيّران المكان ليتطابق وينسجم مع «المعنى»، أما إذا لم يكن من المدرسة نفسها فإنه لن يفهم من معناها سوى «منفعة» المتسلط. بمعنى أن «علياً» و «عمر» أكبر من السلطة فهي التي تسعى إليهما ومن ثم فإنهما ليسا بحاجة إلى تفصيلها وفق قامات أقل حجماً منهما، أما «معاوية»

فالخلافة أكبر منه بكثير ولا يعرف من معنى السلطة سوى الاستئثار، فلما وصل إليها بدّلها وهبط شموخها لتكون في مستواه وقامته وأوزانه.

ومنذ تلك الفترة والمحاولات الإصلاحية تبذل لاستعادة المسيرة وتطوير ما بدأته الخلافة الراشدة بدون جدوى، إذ تمكنت السلطة المنحرفة من تثبيت مواقعها وتمكين نفسها وتجذير أصولها بما تملك من وسائل القوة المالية فاستخدمت العلماء والشعراء وأهل الحل والعقد لهذه الغاية.

استهدفنا من هذا الاستعراض توضيح نقطة مهمة هي: إن التفصيلات السياسية داخلة في باب النوافل بدليل أننا نرى «الماوردي» ـ أقضى قضاة عصره ـ و «الغزالي» و «ابن جماعة» يختلفون في تصورهم لنموذج الخلافة اختلافاً واسعاً وذلك بسبب تغيّر الظروف والأمكنة مما يثبت أن أمر تطبيق السلطة أمر بشري نابع من احتياجات الأمة إليها. وهكذا يجوز لنا ما جاز للفقهاء من قبل أن نقدم فهماً آخر وأن نضيف إليها ما يوافق المصلحة والزمان والمكان. وإذا جاز للماوردي أن يفصل السلطة حسب احتياجات عصره فيوزع المسؤولية بين «الخليفة» و «السلطان»، وجاز «لابن خلدون» أن يضعها وفق المعايير الطبيعية الخلقية، وجاز «لابن جماعة» أن يفصلها على الدور المملوكي؛ فقد جاز لنا أن نفصل الحكم ضمن مؤسسات سياسية حديثة.

خلاصة لذلك كله أن الأوضاع قد تغيرت منذ أيام «معاوية» وأنه كلما جاء وضع جديد ازداد التغيير وتراكم، حتى أصبح هذا التراكم

ه الشرعية السياسية لـلأمة الإسـلامية. وبـذلك تغيَّب النمـوذج الراشدي واختفى أثره إلا من ذكرى حنين دائم.

وليس من شك أن المذاهب السيـاسية بقبـولها سيـاسة الأمـر الواقع، قد أسهمت في تعميق هذه النتيجة، أعني الابتعاد عن منهج الخلافة الراشدة. والحق أنه لم يبق من المذاهب من يعتبر نفسه وريثاً الخلافة الراشدة حسب مواصفات الأئمة الراشدين مجسدةً في الإمام علي بوجه خاص، إلا الزيدية ـ من الوجهة النظرية لا العملية. إن وقائع التاريخ تدل على ذلك.

وهذه الحقيقة ينبغي أن لا نتجاهلها ـ تحت وطأة خوف من أي اتهام بالمذهبيَّة من أي بحث تاريخي موضوعي فلم يعد مقبولاً ولا مثمراً إلا النقاش العلمي. وعليه فتقرير هذه الحقيقة لا يعني سوى محاولة البحث لاستخلاص الواقع، وهكذا يمكن القول بأن المذاهب الأخرى قد قبلت حكم الفردية بكل أشكالها من سلطنة ومشيخـة وإمامة وملكية، فسايرت كل الأوضاع وقبلت بسياسة الأمر الواقع، في حين ظلت الزيدية من الوجهة النظرية تقف في وجه التيار من أجل محاولة صده.

إن المنهج السني الأموي(*) لا يعادي الظلمة بالقدر نفسه من

(*) أطلق الأمويون وكثير من المؤرخين على بداية حكمهم «عام السنة والجماعة» وظل أتباع الأمويين يحرصون على الاحتفاظ بذلك الاسم بـالرغم من أن اسم السنة أصبح فيما بعد صفة لمذاهب دينية كثيرة، ومما زاد في تعقيد التداخلات أن الكثيرين من علماء السنَّة قد اعتبروا الأمويين خلفاء مفترضي الطاعة فدخلت الأموية في أهل السنة من هذا الباب، على أنه لا صلة لها =

المعاداة عند الزيدية ولا بالحماسة نفسها. وعنده الاستعداد الكامل لتقبل سياسة الأمر الواقع كيفما كان بشرط أن لا يشكل فقط «خروجاً أخيراً» عن الشعائر الدينية أي أن لا يترك الصلاة جهراً ويفطر علناً، أما ما عداه فإن المنهج السني السياسي يملك من المرونة ما يجعله يتعايش بين المتناقضات، ويسلك الخلافة الراشدة مع «الملكية الأموية» في رتبة واحدة، فيلتقي سيدنا «أبو بكر» مع سيدهم «معاوية» كخليفتين لرسول الله في رتبة واحدة مع فارق الأسبقية فقط، وفي الوقت نفسه الذي يقدم فيه الطاعة والولاء للخليفة العباسي السجين في قصره ـ يقدم الولاء نفسه والطاعة للملك «البويهي» أو «السلطان السلجوقي» ـ المطلق اليد ـ كما أفتى بذلك الإمام الغزالي، ومعنى ذلك إلغاء كافة الشروط المطلوب توفرها في الحاكم وبغض النظر عن طريقة الوصول إلى الحكم، وهل كان

= بأهل الحديث ولا بأهل السنّة والدليل على ذلك أن أكثر علماء أهل الحديث وكذلك قوم من الفقهاء المحدثين مثل سفيان بن عيينة وسفيان الثوري زيدية. فكيف لا يسمّون بأهل سنّة أي أهل حديث (انظر الفهرست لابن النديم ٢٥٣، تاريخ المذاهب الإسلامية في بلاد اليمن ص ٢١٨). إذاً فإن أهل السنّة شيء والسنّة السياسية أو الأموية شيء آخر أما إذا كان المقصود بأهل السنّة أهل الحديث فكل المسلمين متمسكون بالسنّة النبوية آخذون منها وإن كانوا يختلفون في فهمها، وقد قال الإمام «ابن تيمية» بتعذر حصر الحديث عند فئة واحدة وقرر أن كل المسلمين يأخذون منه، ونلاحظ أيضاً أن مصطلح «أهل السنّة» قد ظهر إلى الوجود قبل ظهور «أهل الحديث» بفترة تاريخية طويلة مما يثبت أن مصطلح أهل السنّة لا يعني مصطلح أهل الحديث إذ إنه وجد في عام ٤٠ عندما أضاف معاوية اسم السنّة إلى الجماعة وأعلن أن بيعته كانت في عام السنّة والجماعة.

الانتخاب أو الاختيار أو الوراثة أو التغلب بالقوة فلا يعني ذلك شيئاً لديهم، فالحاكم المتربع هو الذي يقدم له الولاء كما يقرر ذلك «ابن تيمية».

وإذا ما عرضنا هذه النهاية التي وصلت إليها السنّة السياسية على المرحلة التي مارس فيها «الملوك الأئمة من الزيود» الحكم وجدناها لا تختلف كثيراً إلا فيما تحتفظ به من أثر فكر غارب. وإذا كان من فضل لثورة العلماء عام ١٩٤٨/١٣٦٧ م فلأنها قدمت لأول مرة دستوراً وميثاقاً وكانت أول ثورة إسلامية طبقت «الأركان الثابتة» تطبيقاً جيداً، ومارست «النوافل» على حد واسع، ومن ثم وضعت في خدمة الفكر السياسي الإسلامي تجربتها الدامية.

وبسبب روح تعاليم الإمام زيد فإن الفائض الثوري ظل يجيش في نفوس أتباعه مما جعلهم يتحملون عبء الدفاع عن الحالة السياسية التعيسة التي وصلت إليها الأمة الإسلامية..

وبعد عدة هزائم فاجعة ظهر للإمام «القاسم بن إبراهيم» عليه السلام تعديل النظرية السياسية تعديلاً قوياً، فحصر الخلافة في البطنين أي في أبناء الإمام علي من «فاطمة الزهراء» عليهما السلام - ربما - ليقارع حجة العباسيين في وراثة أبناء العم - كما أدّت سلسلة الهزائم إلى إدراك طبيعة الأرض، وطبيعة التغييرات فأدرك أنه لم يعد ثمة أمل في المواجهة في أرض تملك فيها السلطة كل عوامل القوة والسيطرة والغلبة فانسحب أتباعه إلى شوامخ اليمن حيث وجدت مناخاً يلائم الفكر الثائر - من الناحية القتالية - ويوائم تعديل الانتخاب إلى الحصر من الناحية الفكرية وذهب قسم آخر إلى جبال

طبرستان وإلى جبال الأطلسي في المغرب الأقصى.

وبسبب الاضطهادات العباسية أصبحت اليمن ملجأ للثائرين فوفد إليها للغرض نفسه الإمام الشافعي، كما حط الفكر الإسماعيلي السياسي في الساحة نفسها. وإذ تخلى الإمام الشافعي فيما بعد عن النشاط السياسي استمر الزيديون في العمل العلني، في حين اختفى الإسماعيليون في البداية خلف السرية قبل أن يعودوا بقوة فيعلنوا عن أنفسهم.

مهما يكن من شيء ففي ذرى جبال اليمن دخلت الزيدية في صراع مسلح مع «القوى العباسية» و«المحلية» و «الإسماعيلية» لتثبيت نفسها فنجحت وأخفقت، وحاربت وسالمت، كما دخلت في صراع فكري مع الفكر السياسي العباسي الوراثي المهيمن بغية توضيح الأفكار السياسية الشوروية. ومن ثم اصطبغت معارك السيف بمعارك القلم، وعندما وصلت «الزيدية» وجدت كثيراً من شعبها يدين بأفكار خصومها فكان عليها أن تثبت نفسها وفق هذا المناخ. ومن ثم نجد أن الفكر الزيدي الآن ـ وهو يواجه كثافة الانحراف وواقعيته وهيمنته ـ لم يقدر على تطوير المؤسسات، مكتفياً بتطويرها من الوجهة «النظرية» وحدها؛ فوضع مواصفات رائعة «للإمام» ووضع «شروطاً» محددة للبيعة، وأقام «حماية» واضحة تحول دون الانحراف، لكنه أخفق في تحويلها إلى مؤسسات، كما أخفق في عملية تطبيق شروطه الرائعة فأبقاها بدون ضوابط تحول دون تعدد الدعاة.

وكان المجتمع اليمني نفسه يساعد في نمو هذا التعديل، فهو أميل إلى السلطة الفردية منه إلى الديمقراطية، فماضيه «الملكي» و «التبعي»

و «القبلي» وأخيراً «المشيخي» قد عمق النزعة الفردية، ثم ولّد - في حالات انهيار الدولة المركزية الفردية - قوى متعددة مستقلة على صورتها وشكلها لذلك كان على «الزيدية» أن تنحت لها وجوداً في هذا المناخ الصخري الصلب.

وقد تكون الزيدية عجزت عن تطوير بقية المؤسسات بسبب خضوعها لمقتضيات المناخ فتأثرت به، إلا أن مبادئها - حتى بعد التعديل - قد حالت دون التأثير الكامل، فكانت تحافظ عليها من السقوط حتى فترة قريبة، إلا أنه مما لا شك فيه أن الفكر الزيدي قد تأثر بهذا المناخ وقيَّد انطلاقه.

ويمكن إضافة التأثير «السنّي التركي» كعامل آخر أثر في النظرية الزيدية وحال دون تطوير مؤسساتها. وقد سجّلت أحداث القرن الحادي عشر الهجري مظاهر هذا الاقتباس متجسداً في نظام «الملك» «الإمام» وفي وجود «مشيخة الإسلام» وفي الصلاحيّات المطلقة للإمام الزيدي أي الصلاحيات نفسها التي كانت تمنح للسلطان العثماني حسب النظرية السنيّة. ومن ثم أصبحت مصطلحات الطاعة والحقوق المالية مثقلة بتفسيرات سنيّة تركية جائرة.

والحق أن محاولات «الأئمة المصلحين» في اليمن، وخاصة في هذه الفترة الأخيرة - فترة ما بعد الإمام «القاسم بن محمد» - قد كانت فقط من أجل إحياء «السلطة التنفيذية» في مظهرها الهادوي اعتماداً على الضمير العادل والإمام الأوّاب لا على المشاركة ولا المساهمة، أي أن فكر العلامة «المسوري» هو السائد والرائد.

إذن فالزيدية لم تنجح - لأسباب ذكرناها وأسباب لم نذكرها - في

تطوير المؤسسة السياسية بالقدر المتوازي مع النظرية، لكنها ظلت مع كل خللها متقدمة على المذاهب في هذه الناحية، لقد انكمشت النظرية نفسها بالتدريج وأكلت على مراحل ونهشت هنا، وقضمت هناك حتى افترسها في النهاية الإمام «يحيى» وأعلن الملكية المتوكلية، وهنا انتفضت النظرية الزيدية بكل ما فيها من فائض مذخور وطاقة مكبوتة ومحاولات فاشلة متكررة فقدمت على نحو رائع لم يسبق له مثيل في تاريخ الإسلام ثورة الدستور «الرائعة» لأول مرة في التاريخ الإسلامي دولة لها دستور يقيّدها، ومؤسسات «تحكم تصرفاتها» وميثاق يوجهها.

ولأول مرة أخرج للناس «إمام» غير مطلق اليد ولا مطلق الصلاحية، لا يحكم بما يهوى ولا يتصرف كيفما يشاء ولا يضبط معايير سلوكه وتصرفاته ضميره فقط إن كان تقياً، أو تمد له في الغي شهوات عراض طوال إن كان شقياً، ولأول مرة يعتمد الناس في سائر قضاياهم الكبرى والصغرى لا على طهارة ضمائر قادتهم ونقاوة وجدانهم أو خوفاً من بطشهم وطغيانهم وجبروتهم وعنفوانهم، بل على دستور مكتوب.

ولأول مرة أيضاً يظهر علماء في مجلس مهيب له مكانة لا تطاولها مرتبة. يصدرون القرارات بعد تشاور في الأمر ومشاركة في المسؤولية وبدون خوف من سلطة، ولا طمع في إقطاع، ولا استشارة ذليلة تتملق الحاكم ولا تصدقه، وترضيه ولا تنفعه، وتدعي إسعاده فتشقيه. أما في ظل الثورة الدستورية فقد تغير الوضع وأصبحت «قراراته» ملزمة وشوراه آمرة.

ولأول مرة يظهر بجانب «الإمام» و «مجلس الشـورى» «رئاسة وزراء مسؤولة»، لها حقوق محددة وواجبات تحاسب وتجازى عليها على ما قدمت أيديها: إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

وباختصار شديد تحددت لأول مرة في كل تاريخ اليمن بملوكه وسلاطينه وأئمته الاختصاصات، وتوزعت المسؤولية، فتمت «المشاركة» الحاكمة بين القيادة والأمة، وتم تأسيس المؤسسات وتحجيم وتوسيع سلطة الدولة متمثلة في مجالسها المتعددة.

ولا يقلل من أهميّة الأثر الذي أعطته الثورة الدستورية اليمنية أنه سطع وخبا ولمع واختفى وأشرق وغرب، وأن التجربة انسحقت بضراوة فاجعة، وأن حكم الفرد عاد أشد قسوة وتسلطاً؛ فالواضح أن سقوط الثورة - من الناحية العملية - لم يسقط أفكارها العظيمة، وكان تأثيرها عظيماً في الفكر الإسلامي كله إذ ما لبث ضوؤها أن فجَّر أنواراً من سماء أخرى.

إن سبب سقوط الثورة الدستورية يعود إلى كثافة الانحراف وإلى تغلغل النظرية السنيّة في حق الوراثة إلى جانب عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية لكن المطروح في أذهان الناس هو أن اعتداء على حق المالك قد اغتصب من قبل متمردين عصاة.

وهكذا يمكن القول بكل اطمئنان إنّ ما أصاب الخلافة الراشدة قد أصاب الزيدية نفسها، وإن بشكل آخر. ذلك أن الزيدية من الناحية العملية - عبر فترات متقطعة سابقة وفي الفترة الأخيرة بالذات - لم تعدّ تمثل النظرية الزيدية وإنما كانت قد ابتعدت عن نظريتها المثالية أشواطاً وأشواطا.

الشكل ليس أمراً إلهيّاً

يعتقد الكثيرون ـ على مستويات مختلفة ـ أن الإمامة ـ بشكلها الذي تلقفناه ـ نظام إلهي نبوي وضع تفاصيله وأقام بنيانه «رسول الله» صلى الله عليه وآله وسلم، ومن ثم فليس إلى تغييره أو تطويره من سبيل.

والحقيقة على غير تلك الصورة:

فالقرآن الكريم والرسول العظيم قد أمرا «بالثوابت» الأساسية، والثوابت هي الشريعة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ولا مجال لاجتهاد فيها. ولكن لا «القرآن» ولا «السنّة» قد وضعا التفاصيل السياسية، تاركين أمرها إلى علماء الأمة ليصيغوها وفق متطلبات ظروفهم وزمانهم. إذاً فالثوابت أمر إلهي اختصّ بالعموميات، أمّا الجزئيات والتفاصيل والإضافات فقد تركت للأمة لتبت فيها وتتولى أمرها.

وعلى هدى تلك «الثوابت» صاغ المسلمون ـ صبيحة انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى ـ الملامح السياسية الأولى للدولة الإسلامية. ومن نقاش «السقيفة» انبثق ـ في الصيغة التي وجدت فيها ـ

تثبيت حق الأمة في صياغها مستقبلها، وفق الثوابت.

وكان هذا النقاش قد أخذ شكلاً حول من يكون خليفة الرسول، ومن يحقّ له الأمر. وبعد جدل عنيف تمكن «أبو بكر الصديق» من تغليب وجهة نظره الخاصّة القائمة على الواقع العشائري لا على نص قرآني ولا حديث نبوي، وإنّما على اعتبار المصلحة فكان الأمر كما قال الإمام المقبلي «إن أبا بكر إنّما تكلّم برأيه.. وهذا اعتبار منه محض، ولا شك في أنه اعتبار صالح[1] وواضح أن الجدل ما كان سيكون لو كان هناك نص، فالجدل إذاً كان بسبب غياب النص ولو كان النص موجوداً لما كان خلاف ولا جدال.

وأخذ النقاش أيضاً محوراً آخر تركز حول إيجاد صيغة ملائمة لشكل الحكم، وهل يكون فردياً أو مزدوجاً؛ فرفع الأنصار «منا أمير ومنكم أمير» فرد أبو بكر «منا الأمراء ومنكم الوزراء»، وعلى أساس هذه الصيغة وبسبب انقسام الأنصار على أنفسهم تغلبت صيغة «أبي بكر» فكسب الجولة وبويع خليفة للمسلمين.

وهكذا نعرف أن «أبا بكر» لو قبل بصيغة «منا أمير ومنكم أمير» لأصبحت هذه المشاركة إحدى القواعد السياسية، ولاعتبروها تشريعاً سياسياً متبعاً، لكن «أبا بكر» رفض الازدواجية وأقنع الأكثرية

---

(١) الأبحاث المسددة في فنون متعددة ص ٢٥٣، ومعه ذيل الأبحاث المسددة حول عباراتها المعقدة للإمام محمد بن إسماعيل الأمير صححه وأشرف عليه القاضي عبد الرحمن يحيى الأرياني الصفحة الأولى ١٤٠٣/ ١٩٨٢ دار الفكر سوريا.

بصيغة تلتقي فيها الفردية بالشورية أي المشاركة السياسية ضمن قيادة واسعة الحقوق، فأصبح ما أخذ به فقهاً سياسيّاً. وهكذا نصل إلى أن الصيغة السياسية للخلافة كانت من صنع الصحابة أنفسهم صبيحة انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلا.

ولا شك أن تلك الصيغة لم تكن كاملة ومستوفية شروطها، وقد أعلن «عمر بن الخطاب» ـ فيما بعد ـ بأنها كانت «فلتة» وقى الله المسلمين شرها، وما أجمله الخليفة «عمر» فسره الإمام «علي» بعدم اكتمال أهل الشورى. والحق أن الشورى خذلت في السقيفة بغياب آخرين وإنها لذلك السبب لم تكتمل، ولرأي أمير المؤمنين قيمة خاصة في هذا الموضوع لأن اعتراضه كان على «النقص» في الشورى لا على الحق الخاص في الانتخاب.

وهكذا ثبت أن صياغة السقيفة قد تمت وفق الحاجة، لا وفق حديث أو نص قرآني.

وجاء «عمر» فأضاف صيغة أخرى إلى اللوحة السياسية وهي الترشيح فرشّح ستة، فاز «عثمان» بميل واضح من «عبد الرحمن ابن عوف» فكان هذا الاعتماد على فرد في تقرير مصير سياسي حاسم، خطأً جسيماً، وكان أول الوهن. على أن قضية الترشيح في حدّ ذاتها فكرة ممتازة وإضافة جيدة، ولكن نقطة الضعف فيها أنها صدرت عن سلطة حاكمة، وأن الذي تولّى الفصل في أمر المرشحين فرد واحد لا هيئة. والفرد معرض، بكل تأكيد، لنوازع كثيرة.

ومهما يكن من شيء فقد طبق «عمر» الترشيح للاختيار تطبيقاً أولياً وغير كامل، ولكنه لا شك قد أضاف جديداً، وقُتِلَ «عثمان»

، رجع الناس إلى الانتخاب المباشر فتولى «علي» السلطة من قبل الأمة بشبه إجماع ممن كان في المدينة وممن كان في خارجها باستثناء دمشق.

من هذا الاستعراض البسيط نعرف أن الصحابة هم الذين وضعوا ـ ضمن الثوابت ـ تفصيلات الحياة السياسية، مع العلم بأن هذه الإضافات والتفصيلات لم تخرج قط عن الثوابت، وإن لم تمثلها تمثيلاً كاملاً نظراً لكونها لا تزال في البداية، وإنها كانت تتطور وتنمو في ظلالها وعلى هدى وبصيرة من أمرها.

ومن خلال التطبيق العملي نجد أن بدايات جيدة لإقامة المؤسسات السياسية قد طبقت تطبيقاً على نحو يدعو إلى الإعجاب، فلم يكن الخليفة مطلق الصلاحية، ولم تكن طاعته بدون شرط، بل كان مقيّد الصلاحيات.

كان أولاً مقيداً بالثوابت، أي بالتشريع السماوي: كتاب الله وسنّة رسوله؛ ومعنى ذلك أنه ملتزم بدستور عام ومكتوب، فالأصل إذاً في صلاحيات الخليفة التقييد، ثم كان مقيداً فيما لم يرد فيه نصّ ولا حديث مأثور بالشورى ملتزم بها، وإذن فأين الصلاحيات المطلقة ما دام وهو مقيد بالشريعة من ناحية، ومقيد بالشورى من ناحية أخرى؟

وفي ظل الخلافة الراشدة ـ باستثناء الفترة الأخيرة من حكم عثمان ـ كانت السلطة في أكثر من يد واحدة وإن ما يسمى الآن بالسلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية كانت مستقلة عن بعضها البعض تمام الاستقلال، لكن الانحراف الذي ترسخ بفعل استمراره

قد حاول إظهار الخلافة الراشدة بمظهر الحكم الفردي على أن استقراء الحقائق التي غيبتها أطماع المنحرفين تظهر المشاركة جلية لا تُخْطِئُها العين: فكان القضاء مستقلاً يرئسه من هو أفقه من الخليفة أحياناً. وكان بيت مال المسلمين ـ بالرغم من وضوح مصرف الإنفاق ـ مستقلاً عن الخليفة يرئسه صحابي حازم، وكانت الشورى قائمة بين المسلمين.

ندرك إذاً وبتلقائية عفوية أن صلاحيات الخليفة في الأصل مقيدة. لكن فترات حكم المتغلبين وتحت تفسيرات وتبريرات مكثّفة ـ للانحراف الذي تم ـ تمرد الحاكم على الشريعة فملك صلاحيات واسعة كما سنرى، وفي رأينا أن الخليفة المطلق الصلاحية ما هو إلا خارج على الشريعة متمرّد عليها مغتصبها.

لكن كما ذكرنا سابقاً ـ فالتحوير والتغيير قد شمل كل شيء ومن ذلك موضوع الطاعة للخليفة، وهي من الأمور الشائكة عند المذاهب الإسلامية، وقد تراوحت بين التشدد بتطبيقها سراً وعلانية، وبين التهاون فيها علناً، ونحن نذهب إلى أن بذل الطاعة مرهون بالصلاحيات، فالطاعة في الحقيقة هي الاستجابة المطمئنة للصلاحيات، وما دمنا قد قررنا أن صلاحيات الخليفة مقيدة، فإن الطاعة له مقيدة كذلك، وقد قال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

وظن الكثيرون أن ذلك هو الشرط الوحيد، وهو غير صحيح، إذ إن الشورى شرط آخر. والشورى ملزمة. وإذاً فشرط الطاعة لولي الأمر مقرون بطاعة ولي الأمر نفسه لقرارات الشورى، وإلا فلا طاعة له، والثورة هنا هي الحل.

وإذا تمعنا أكثر فإن الثوابت تحد من صلاحياته، والشورى ـ في من الثوابت ـ تحد هي الأخرى منها، وهكذا نجد أنه لم يبق ـ في النظرية الإسلامية السياسية الحقيقية ـ مجال للطاعة إلا لشريعة الثوابت والشورى.

ومن ذلك أيضاً موضوع تحديد فترة الحكم وهي من المواضيع الأكثر صعوبة في زحزحتها، وذلك لأنها تنبثق من تقليد سياسي قد مورس في أثناء الخلافة الراشدة نفسها وتراكم فيما بعد حتى غدا وكأنه جزء من العقيدة الدينية. وبما أن الخليفة الأول والثاني قد استمرا في الحكم طيلة عمرهما، ورفض «عثمان» أن يخلع نفسه، واستمر الإمام «علي» في الحكم حتى استشهد، فقد تولد في الأذهان بحكم التكرار حق استمرار الحاكم في الحكم مدى الحياة بناء على تلك السوابق السياسية للخلافة الراشدة.

وواضح من الوهلة الأولى أن حق الحاكم في الحكم مدى الحياة إنما استند إلى سياسة الأمر الواقع ،فهو فقه سياسي وليس «تشريعاً» إلهياً.

ولذلك فإن القول بوجوب استمرارية الحاكم مدى الحياة وجوباً دينياً ما دام لم يمارس ظلماً عند «الزيدية»، أو لم يقم بكفر بواح عند «ابن حنبل»، باطل من الأساس.

من هنا اختلف المسلمون حول تقويم رفض الخليفة «عثمان» لطلب استقالته بين مصوب ورافض. ولو كان هناك نص لما طالبوه ولصبروا عليه، والمهمّ أن الثوار أدركوا أن من حقهم عزل الخليفة. ولو آزرت الأكثرية الثوار لأصبح عزل الخليفة فقهاً سياسياً أيضاً.

وما دمنا قد سلمنا بأن لوائح الخلافة من صنع بشري فإن حق الحاكم في الحكم مدى الحياة قد نبع من ورث سياسي تكثف وتراكم بفعل السنين. ولكن مع ذلك وجد من يدعي أن حق الحكم مدى الحياة تشريع إلهي؟.

إذا اعتبرنا أن الإضافات في غير الثوابت جائزة فلا يوجد تشريع سياسي يمنع تحديد فترة حكم الإمام ولا يمنع من إقامة المؤسسات الحديثة الديمقراطية فيما لا ثوابت له، وما دامت الزيدية قد أجازت ـ مثلاً ـ الخروج على الظلمة وإخراج الظالم من الحياة نفسها.. أفلا يجوز لها أن تقبل إخراجه من الحكم بصيغة أقل عنفاً أي إخراجه من الحكم فقط واستبقاء حياته؟ وإذا أجزنا ذلك ـ وهو جائز ـ فقد أجزنا في الوقت نفسه تحديد فترة حكمه بشكل أو بآخر، ومن ثم فلا سند إلّهيّاً في حق الإمام في الحكم مدى الحياة، وإذا تم إصلاح ما اعتور نظام الخلافة من طفيليات قاتلة فما الذي يمنع من تحديد فترة الحكم ـ في نظام الخلافة ـ؟ وتحديد صلاحيات الإمام وطريقة انتخابه؟ وإذا كان أمر الخلافة كذلك فما هي الفوارق الفاصلة بين الجمهورية الصحيحة مثلاً وبين الخلافة الصحيحة؟.

من خلال ما سبق يبدو أن الفوارق بين النظامين شكلية إلى حد كبير وإذا فهمنا معنى الطاعة جيداً وحددنا فترة حكم الحاكم وأقمنا المؤسسات فلن يقوى الشكل على إيجاد الفوارق التي تحول دون اعتبار أن الجمهورية الصحيحة هي الامتداد الطبيعي لنظام الخلافة.

تلك خلاصة الخلاصة لحقيقة الخلافة الإسلامية، ويمكن تلخيص محتويات هذا كله في جملة مختصرة تقول بأن الخلافة ما هي

إلا «عقد» سياسي بين الحاكم والمحكوم عن طريق بيعة بينهما قائمة على شروط محدودة واضحة موضحة، وإن أخل أحد الطرفين بأي بند من العقود فقد بطل العقد كله وانفرط.

وواضح كل الوضوح أن صلاحيات الخليفة ليست من «الثوابت»، أي أنها ليست من «أصول الدين» كما تذهب إلى ذلك معظم المذاهب، وهم يخلطون بين إقامة السلطة، وهي من «الثوابت» وبين حقوق الخليفة وهي من المصالح، فيدمجون الاثنين معاً ويجعلون الخليفة هو السلطة في حين أنهما شيئان اثنان منفصلان، ولهذا السبب سقطت الخلافة في أحضان الملكية بسهولة لأنها تجسّدت في فرد ولم تتجسد في منهج.

وليس من شكّ أن الإمامة كانت قد انتهت منذ زمن مبكر، ومن ثم دفنت دفناً تحت ركام من التفسيرات الملكية الأموية عقب الانقلاب الأموي الذي تمّ على يد «معاوية» عام ٤٠ هـ، وأخرجت للناس في مضامين أخرى ومحتويات مغايرة، ولم يبق منها إلا اسم لجسم غريب عنها. (وسنعود لمعالجة هذه النقطة بتفصيل في فصل: «مأساة الماضي»).

ولعل أقسى المظالم التي أنزلتها «الملكية الأموية» «بالخلافة الراشدة» هي إقناع الناس أن الخلافة ـ التي أصبحت ملكية ـ نظام مقدس لا يجوز الخروج عليه ولا على الإمام ولو كان فاجراً أو ظالماً، أو متغلباً أخذ الإمرة بالقوة والبطش.

وعلى أساس ذلك التصور طرحت الملكية الأموية منهجاً سياسياً آخر مغايراً تماماً لما طرح من قبل. وقد قدمنا أن الخلافة «عقد» بين

المسلمين لكن المنهج الأموي طرح الملكيـة ـ ذات العباءة الإمامية ـ منهجاً جديداً فرض سلوكه بالقوة الغاشمة، وباستخدام القوة ثبت بأن الأموية قد اعتبرت الحكم «احتكاراً» لها وحقاً من حقوقها، ومن ثم فصَّلت كل القوانين على قـدر حاجتهـا، وللأسف غـدت هذه الإجراءات سوابق قانونيـة لمن جاء بعـدها من عبـاسية وفـاطمية، وبذلك استوفى الانقلاب كل أبعاده بدون اختيار.

ونحن نعرف أن نظام الخلافة لم يكن ذا صبغة مقدّسة، كما لم يكن الخليفة مقدساً، وإنّما كان واحداً منهم يناقشونه أمرَّ النقاش، ويرفضون أن يسمعوا إليه ما دام قد تميّز عن بقية الصحابة بلبس ثوب آخر، ونجد أن الخليفة لا يقضي في مصير الأمـة إلا بمشاورة كبـار الصحابة، ولا يبت في شؤون المسلمين ما لم يأخذ موافقتهم، كما كان للرجل العادي حق الاعتراض والمعارضة بدون أن يخشى تأنيب ضمير أو يحسّ بتطاوله على الخليفة، ومن خالف الخليفة في الرأي أو عارضه فليس عليه من إثم. وقد قرأنا أن «سعد بن أبي وقاص» مع ستة عشر صحابياً توقفوا عن بيعة الإمام الشرعي والمفترض الطاعة أمير المؤمنين «علي بن أبي طالب» عليه السلام فلم يصبهم تكفير ولا تفسيق ولا أي أذى. ولكنا مع الحاكم الأموي ومـا تبعه من أمشـاج عباسيـة وفاطمية.. إلخ، لا نجد شيئاً من هذا القبيل.. أصبحت إرادة ولي الأمر «ملكاً» كان أو «سلطاناً» أو «إماماً» قانوناً وتشريعاً، ورغبـاته إبـراماً ونقضـاً، يصرف أموال المسلـمين لشاعـر خليع، أو مغنيـة مبتذلة، بدون أن يخشى انتقاضاً ولا اعتراضاً بل كـان العكس هو الذي يحدث فيخشاه من يريد أن يعترض أو ينتقض أو يقول كلمة الحق.

الخلافة الراشدة
النموذج الأمثل القابل للتطور

في محتدم الصراع السياسي الدائر اليوم بكل عنف يتحدث طلاب الحكم الإسلامي عن «الخلافة الراشدة» كنموذج لنوعية الحكم الذي به يحلمون وفيه يرغبون. لكن معظمهم لا يقدر على فصل هذا النموذج عن غيره من أنماط الحكم الأخرى التي شهدها التاريخ الإسلامي، فيأتي بالنموذج وقد تلطخ بقسوة الحكم الفردي وسوء تصرفه.

والحق أنه ليس في الوسع تقديم نموذج كامل سواه، فلا الحكم «الأموي» ولا «العباسي» ولا «الفاطمي» ولا «الصفوي» ولا «العثماني» هو النموذج المختار ولا هو القدوة المثلى، بل إن هذه الأنماط في معظمها وأغلب ممارساتها وتطبيقاتها ـ بعيدة كل البعد ـ عن «الخلافة الراشدة» وعن روح الإسلام.

ولا أعتقد أن أحداً من المسلمين ينكر ذلك، كما أنه ليس أحد بقادر على أن ينكر أن التقسيم الإداري والزمني بين «فترة الخلافة» و «فترة الملك» لم يضعه علماء التاريخ أو علماء الاجتماع أو علماء الاقتصاد في تاريخ الإسلام، وإنما الذي وضعه وحدد بداياته هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندما قال: (الخلافة من بعدي

ثلاثون عاماً ثم ملكاً عضوضاً) إذاً فهناك «خلافة» وهناك «ملك عضوض»، هناك فترة محددة بثلاثين عاماً فقط للخلافة ثم بعدها ملك عضوض يتفاوت في قسوته. هذا التقسيم إذاً من صنع رسول الله نفسه وليس من صنع أحد من أصحابه وأتباعه.

وأهل «السُّنّة» و «الشيعة» مجمعون على أن ليس في وسعهم أن يغيّروا سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والسنّة هي ما أرشد إليه ودلّ عليه قولاً أو فعلاً، فما بالك بحديث يعدّ من معجزاته، وإذاً فإن هذا التقسيم الإداري والزمني من السُّنن النبويّة.

والحق أن رجال الإسلام الكبار قد ساروا على ضوء ذلك الفهم ونهجوا نهجه، وقد قال الإمام «ابن تيمية» ـ على حذره في هذا الموضوع ـ إنّ «معاوية» أول ملك في الإسلام. لكن المأساة قد جاءت من قبل ممن اصطلح على تسميتهم «بعلماء السلطة» أولئك الذين هبّطوا العوالي، وسفّحوا القمم، ونسّروا البعوض، وعملقوا الأقزام، وبدّلوا تبديلاً. لقد تمت العملية على مراحل وضمن سلسلة من المكائد السياسية والحيل الفقهيّة، ضمنت لعملية التحوير هذه الفوز في الحياة السياسية، مع الاحتفاظ بجلال باهت للاسم الذي تألق ثلاثين عاماً على جبين الخلفاء الراشدين، ليساعد الاحتفاظ باسمه على تمكين الانحراف، وتلك هي المأساة.

وليس في وسع علماء التاريخ، ولا علماء الاجتماع أن يستبعدوا الأثر العظيم الذي تركته أعمال «الخلافة الراشدة» في ذهنية الناس ممثّلاً في اسم «أمير المؤمنين»، و «الخليفة» لذلك حوفظ على هذا الاسم الجليل. ومن ثم استغلّ هذا الاسم للاستفادة من نوره

الغائب كما يستفيد القمر من انعكاس نور الشمس.

تحت ثقل الانبهار بالاسم العظيم وبما حمل - في الوقت نفسه - من معنى ديني لم تدرك الأمة - التي بدأت تدخل مرحلة الإحباط الكبير - أن عملية سلب معناه الحقيقي قد بدأت، وأن إعطاءه معنى جافّاً وغير مشعّ قد بوشر فيه.

وطبيعي بعد ذلك أن يشمل التحوّل والتحوير والتبديل كل المرافق، وأن تظهر المصطلحات حاملة الاسم نفسه ولكن لدلالات اخرى. وكأي تحوّل فلا بدّ أن يقوم على أنقاض المتحول عنه بما يدعم وضع المتحول لصالحه، وبذلك حصل انقلاب في الفهم ساعد الانقلاب السياسي في التطبيق.

وهكذا وجد الذين أطاعوا أمراء المؤمنين («أبو بكر» و «عمر» و «عثمان» و «علي» و «الحسن» و «الحسين» و «عمر بن عبد العزيز» و «زيد بن علي») يقدمون الخضوع على نحو تلقائي «لمعاوية» و «يزيد» و «عبد الملك بن مروان» و «الوليد بن يزيد» وبقية صبية بني أمية، كما يقدمون الخضوع نفسه «للسفاح» و «المنصور» و «الأمين» وبقية غلمان بني العباس، كما يعملون الشيء نفسه «للمهدي» و «المعتز» و «المعز» وبقية مراهقي الفاطميين.

وهكذا أيضاً كانت الطاعة الجديدة هي الجرعة المسكنة لآلام الأمة من أوجاع الحاكمين.

إزاء هذا الانقلاب السياسي وجد المسلمون أنفسهم فريقين: فريق استسلم وفريق قاوم، فأما الذين استسلموا فقد وجدوا أنفسهم بين خيارين أحلاهما مر، فاختاروا الأحلى على - مرارته - وهو الحفاظ

على «وحدة الـدولة» مهـما كان الثمن، مقـابل التضحيـة «بحقوق الأمة». ومن ثم قدموا ـ في غباء ـ تلك الحقوق ثمناً لتلك الوحدة القائمة على القسر والاعتساف والظلم، وصبروا على استلاب الحقوق شيئاً فشيئاً حتى إذا لم يبق منها شيء وجدوا أن «وحـدة الأمة» قـد تبخرت أيضاً في لهيب المظالم، فلم يكد يحل الربع الثاني من النصف الأول من القرن الثاني الهجري حتى انفصلت «الأندلس» وكان هذا الانفصال فاتحة لانهيارات كثيرة واحدة بعد أخرى إلى أن تبخّـرت «وحدة الدولة» أخيراً، بينما بقيت المظالم. لقد ثبت بشكل قاطع أن التضحية «بالحقوق» كانت المقدمة الحتمية لتـداعي «وحدة الـدولة» وكانت النتيجة أن ضاعت «الوحدة» و «الحقوق» و «الأمة» جميعاً.

وأمّا الذين قاوموا الانحراف فقد كانوا قلة قليلة وسـط ذلـك الهياج العاثر فلم يكن لهم تأثير قوي في الحفاظ على الحقـوق لكن استمـرار الثـورة ـ وإن لم تمنعهـا ـ شكّلت سـوطـاً يـرعب الحكـام فيجعلهم يخففون من غلوائهم، لكن الشيء الثابت أن تلك الثورات على جلال قدرها لم تمنع الحاكمين من **استلاب الحقوق**، ولم تحافظ ـ لأنها لم تنجح ـ على **وحـدة الأمة** فكـانت النتيجة ـ رغم اختـلاف الغايات ـ إحباطاً هائلاً في النفسية، وتدميراً كاملاً للأصول الثابتة لنظرية الحكم.

إذاً نحـن مدعوون في البـداية إلى تـوضيح المتشـابك وفصـل التداخلات وتوضيح المناهج.

وما دمنا نقرّ أن النموذج الإسلامي الأكمل والأمثل يتجلّى في «الخـلافة الـراشدة» فليس أمـام دعاة الحكم الإسـلامي من نموذج

سواه، فعلينا إذاً أن نـدرسه دراسة مستوفاة، وأن ندفع عنه ما اعتراه من تضليل، وأن نرد عنه كل زيف، وأن نميّزه عن غيره، ونوضح ملامحه وقسماته، وأن نبرزه ـ إن استطعنا ـ في صورته الكاملة غـير متدثر بقيصرية ولا متلثم بكسروية ولا مرتدياً ثوب أمبراطورية وإنما هو نموذج طبيعي بسيط بساطة الفطرة واضح وضوح النور.

وأول ما يجب أن نخوض فيه هو توضيح المعالم المميزة للخلافة الراشدة ومن ثم لمجرى التحوّل والانحراف عن الخلافة، وفي هذا الصدد نجد أربعة معالم تفصل بينها بحسم:

فمن **الناحية الدينية**: نجد الخلافة ملتزمة «بالثوابت» كالشورى في الأمـــر. و«الشـورى» ركن من أركـــان النـظام أي واجب من الواجبات، وليس فرض كفاية ولا حتى من السنن المؤكدة، وإنما هو واجب، فإذا أدركنا أن إبطال هذا الركن إبطال لواجب ديني، وجدنا أن الأنظمة قد أبطلت ركناً ثابتاً من أركان الإسلام فأصبحت الدولة مسيَّرة بفرديّة ضارية ابتدأت **بملك** فردي وانتهت **بوضع** محزن.

ومن **الناحية السياسية**: نجـد أن حق الأمة في الانتخـاب قد انتهى بالخليفة الرابع ليبدأ عهد الوراثة في الحكم باستثناء ما كان في بيعة عمر بن عبد العزيز، ومن الواضح والذي لا يقبـل الجدل أن الحكم قد أصبح وراثيًّا بالقوّة والقسر.

ومن **الناحية الاقتصادية**: نجد أن المال قد أصبح في يد الحاكم الفرد بعد أن كان في يد أمين بيت مال المسلمين، وبعد أن كانت تصرف في مصاريفها الشرعية أصبحت تنفق على شـاعر متملق أو مغنية جميلة.

ومن **الناحية الاجتماعية**: نجد أن الأمة كانت تعيش في ظل المساواة لا فرق لعربي على عجمي إلا بالتقوى، وكانت الأمة تستظل بجناح المحبة والأخوة والتفاني، ثم أصبحت ـ بعد التحوير ـ طبقية من نوع مستأثر، يتربع على عرش الهرم الجديد «بنو أمية» «فقريش» «فاليمانية» «فالموالي» «فالذميون»، ومن ثم قامت هذه العلاقات الاجتماعية الجديدة على الكراهية والحقد والتعالي وسفك الدماء.

لقد انقلبت الصورة رأساً على عقب، فأين هي السمات المشتركة التي تجمع بين «الخلافة» و«الملك العضوض»؟ بين صورة التقوى والرجولة في الخلفاء الراشدين الخمسة وبين صورة هذه القصة التي يرويها مؤرخ رسمي من مؤرخي الملوك العباسيين كتبها لخليفة عباسي وأشاد فيها بأجداده وآبائه:

يقول مؤلف «الإنباء في تاريخ الخلفاء» عن «المعتز بالله» العباسي: (بعد أيام [من مبايعته](*) جلس «المعتز بالله» للمنادمة، **وخلع على جميع الأولياء**، ولبس **التاج المرصع بالجواهر النفيسة**. وكان يوماً مشهوداً، قال البحتري: فكنت أصعد بصري وأصوبه في صباحته وأتعجب من صنع الله تعالى في إبداع صورته، ففطن بي والتفت إليَّ وقال لي: يا بحتري في أي شيء تتأمل مني؟ قلت له: يا مولاي التاج يزين الوجوه كلها إلا وجهك يزين التاج، ولو وضعته لكنت أجمل. فوضعه من رأسه فرأيت من سواد شعره على بياض جبهته ما أدهشني.

(*) ما بين المعكوفين من وضعنا.

فقال لي: يا بحتري أتستحسن صورتي؟ قلت: نعم، قال: اتشتهي أن تقبلني؟ قلت نعم أقبل رجلك، قال: لا ولكن خذ يدي ومدها إلي، فقبلتها فلما شربنا وانتشينا أخذني إلى زاوية، وقال: يا بحتري بحياتي عليك وبتربة جعفر المتوكل إلا ما قبلت وجهي، فامتثلت أمره وقبلته وقال لي: هذا لك على رسم مستمر كلما سكرنا، وكان بعد ذلك يقول: يا بحتري قد اجتمعت لك عليَّ ديون متى تقبضها)[1].

فأي فرق بين ديون الخلفاء الراشدين، وديون هؤلاء الملوك؟ ومع ذلك يدعون يا أمراء المؤمنين.

وأضاف مؤلف «الإنباء»:

(حكى البحتري قال: كنا يوماً مع المعتز بالله في الصيد، فعطش، فطلب ماء وكان إلى جنبه «يونس بن بغاء» وكان ثاني المعتز في الحسن، وكان المعتز مستهتراً به شديد العشق له فقال له: يا أمير المؤمنين إن قريباً منا ديراً فيه راهب أعرفه ويعرفني فإن رأيت أنك تنفرد من العسكر وتقصده فإن الدير لا يخلو من ماء بارد، ثم نستريح عنده ساعة ثم نعود إلى شغلنا، قال: أفعل. قال «يونس بن بغاء»: فقصدنا الدير وإذا الراهب جالس على باب الدير، فطلبت منه ماء فجاء به، ثم سألني عن المعتز بالله، فقلت له: هو من أولاد الجند وأنا كذلك، فقال الراهب بل أنتما والله من أزواج الحور العين فقلت له: يا راهب ليس هذا في دينك، فقال الآن هذا من ديني، فضحك

---

(١) الإنباء في تاريخ الخلفاء طبعة إيران، إشراف تقي بينش ١٣٦٣ (هجري شمسي). ص ٩٤ ـ ٩٥.

«المعتز بالله»، ثم قال الراهب: أتأكلا شيئاً؟ فقال له المعتز: نعم، فقال: انزلا، فنزلنا عن الخيل وقعدنا على دكة على باب الدير وجاءنا بطعام من أطعمة الرهبان، فأكلنا، فقال المعتز ليونس: قل له من تشتهي أن تجامع منا؟ فقال له «يونس» ذلك، فقال الراهب كلاكما وتمرا، فضحك المعتز حتى استلقى على الحايط، فقال له «يونس»: لا بد أن تختار واحداً، فقال الراهب: الاختيار والله في هذا دمار والله ما بقي لي عقل يميز بينكما، وما كان إلا لحظة حتى سالت تلك الشعاب بالمراكب قاصدين صوب الدير لأنّهم رأوا «المعتز» و«يـونس» حتى أخذوا في ذلك الصوب. فحين رأى الراهب ذلك ارتاع قليلاً، فقال له المعتز: بحياتي لا تنقطع عما كنا فيه، وأمر له بخمسمائة ألف درهم، فحلف لا يقبلها أو يجيبه في مسألة إياها، فقال: سل ما شئت: قال: تكون في دعوتي أنت وجميع عسكرك في يوم الفلاني، قال: ذلك لك، فلما كان في ذلك اليوم مضى إلى دعوته فأخرج عليه الخمس مائة [مئة] ألف(*). (١)

هل بقي بعد هذا لقاء؟

(*) مؤلف الكتاب هو محمد بن علي بن عمراني سنّي المـذهب، بدليل أنه لما تحدث عن الخلفاء الراشدين، قال عن «أبي بكر الصديق» رضي الله عنه سيدهم وأفضلهم وأعلمهم الذي قدمه الله ورسوله صلّى الله عليـه وآله وسلّم أبو بكر الصديق، ص (٧) وهذا الكلام لا يأتي به شيعي قط وقد تكون هذه الرواية مختلقة لكن إيرادها في كتاب أُلِّف للخليفة نفسه يعزز صحتها ويرينا أن المناخ أصبح يتقبل هذه الروايات بالطريقة نفسها التي يتقبل بها أخبار الفتوحات.

(١) الإنباء مصدر سابق ص ٩٥ ـ ٥٦.

إذاً يجب على المسلمين أن يبرزوا النموذج الوحيد لنظام الخلافة مستقلاً منفصلاً عمّا تبعه من أنظمة حتى نستطيع أن نعطي للعالم صورة لمطالب أتباع «الراشدين الجدد» الذين يريدون أن يعيدوا الحكم إلى الإسلام، أو الإسلام إلى الحكم، وليس سواه نموذج، الواقع ـ كما يقول الأستاذ أنور الجندي والدكتور محمد رأفت عثمان ـ:

(إنه لا بد من التفرقة الواسعة بين مبادىء الإسلام الربانية الثابتة الممثلة في القرآن الكريم والسُّنة النبويّة الصحيحة وبين التجربة التي قام بها الحكم الإسلامي والتي تلتقي مع مبادىء الإسلام وقد تفترق في بعض المراحل، ولا ريب أن هناك نفراً ممن تولوا زمام الحكم في الدولة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة بعدوا عن منهج الإسلام فمن غير الحق أن يصور سلوك هؤلاء الحكام بأنه مبادىء الشريعة، وأهمّ ما في ذلك الفهم الخاطىء من محاذير هو محاولة نسبة الاستبداد إلى الإسلام ومحاولة الاستشراق تبرير الاستبداد بالإسلام نفسه حيث يقول بعضهم ـ وهو كاذب ـ إن نظام الحكم في الإسلام نظام استبدادي ونسي هؤلاء أن للإسلام مبادئه الواضحة التي تنظّم العلاقة بين الحاكم والمحكوم لمصلحة المحكوم نفسه. وقد وقع في ذلك الخطأ «توماس أرنولد» في كتابه الخلافة «ومرجليوت» و «ماكدونالد» و «موير» وكلهم حاول أن يتّخذ من واقع التاريخ الإسلامي ومن أخطاء بعض الولاة المسلمين مبرراً لأن ينسب استبداده إلى الإسلام).

وعندما نطرح مشروع «الخلافة الراشدة» نموذجاً للحكم الإسلامي، لا نعني بأية حال من الأحوال أن ننقله حرفياً ونتقيد به

ونتجمد عليه ولا نضيف شيئاً إليه.

لا نقول ذلك ولا نحلم به من عدة وجوه ولكننا نريد أن ننطلق منه ونضيف إليه، أن نطور مؤسساته ونسعى في ضوء مناهجه ونقتبس منه. فالخلافة الراشدة مؤسسة رائعة قابلة للتطوير، وفي خلال الثلاثين عاماً طوّرت مؤسساتها تطوراً رائعاً، اتّخذت من «الثوابت» قاعدة عامة ثم انطلقت منها لم تفرط في «ثابت»، ولم تخرج عن واجب واستزادت من النوافل والسُّنن. وما فعلته هي ينبغي أن نفعله نحن، أن نطور الشورى لا أن نلغيها، أن نوسع قاعدة العدل الاجتماعي لا أن نحصرها، أن ننمي الحقوق المالية لا أن نبذرها.

باختصار ـ وضمن الثوابت ـ نستلهم النموذج لا أن نطبقه حرفياً، إن هذا النموذج رغم بعده الزمني صالح ـ كمسار عام ـ لخطنا اليوم.

وينبغي أن يكون واضحاً أن النموذج الذي نقدمه معتزين به هو بقية نموذج سلم من عاديات الزمان، وتحطم أكثره تحت رحى التفسيرات الملتوية وبفعل الزمن وقدمه، ولو كان لدينا النموذج كله لربما كان قدم لنا أدلّة كثيرة تملأ الفراغات التي لم نعثر لها على سوابق سياسية، وبما أننا لا نملك سوى بقية النموذج فإن أي تطوير نريده يجب أن يتم وفق عمومياته، نريد أن نحوّل مواقف أولئك العظماء إلى مؤسسات، فكلمة عمر بن الخطاب: متى استعبدتم الناس، وهو يجلد بسيف الحق ابن الأكرمين، ينبغي أن تتحول إلى مؤسسة تحمي حقوق المواطنين، لا مثلاً يردد ليخفف في ساعة ضيق عسر المظلومين. ونظرية أهل الحل والعقد ينبغي أن تحل في جسم

الانتخابات الشعبي المباشر، ونظريات الإمام علي عليه السلام ينبغي أن تترجم إلى مؤسسات إنسانية عامة، ورأيـه الاقتصادي يجب أن يتشكل في مؤسسة معاصرة. إن اجتماع الصلاة جامعـة هو صـورة أخرى للاجتماع الأسبوعي لكل قرية سويسرية تتدارس فيه أمرهـا وتقرّر ما تريد ويصبح هذا القرار معمولاً به عبر المؤسسات الكبرى.

فلماذا لا نعيد للصلاة الجامعة دورها في شكل المجالس القروية الفعّالة سواء أتم ذلك في المسجد أم في قاعة المجلس البلدي. ولكي لا ندخل في جدل عقيم حول دور المسجـد وهل خصص للعبـادة الروحية فقط أو للعبادة والمعاملة معاً فلنذهب كل جمعة إلى المسجد ـ كما فعل الصحابة ـ أو إلى قاعة البلدية ـ كما يفعل السويسريـون ـ لنقرر أمراً من الأمور.

حقيقة ناصعة هي: إن ما بقي من النموذج إن هو ألا تنظير لنا اليوم لنقتبس منه ما يطور حكم الراشدين.

المؤسسات في عهد الخلافة

يفاجأ الباحث بندرة المصادر المتعلقة بالحقوق السياسية والحقوق المالية للأمة في فترة «الخلافة الراشدة» على وجه التحديد. وسوف يصاب بإخفاق لو استجدى الأمثلة التفصيلية من خلال ممارسات الخلفاء الراشدين. ولكنه ـ على العكس من ذلك ـ سيجد أدلة متوفرة في إثبات **«حقوق الحاكم»** في ظل المملكة «الأموية» و «العباسية»، ولن يجد إلا القليل منها في إثبات **حقوق المواطن**. إن الإنسان في النهاية ليصاب بفزع لهذه النتيجة البائسة، ويسأل هل عقمت الشريعة الشاملة عن حماية الرعية؟ أو هل تجاهلت حقوق الأمة التي جاء الإسلام بها من أجل الإنسان ليخرجه من عبادة الفرد إلى عبادة الله؟

وإذا كان الأمر كذلك فأين هي الأدلّة التفصيلية ـ في دولة الخلافة ـ حول من يتحكّم في المال؟ وإلى من يرجع حق التصرف فيه؟ وإلى أي مدى تكون صلاحية الإمام؟ وإلى أي مدى يكون حق الأمة في حمايته والإشراف على مصارف الإنفاق؟

لا شك أن الباحث سيصاب بالإخفاق لو قارن حقوق الأمة على

بدرتها بحقوق الحاكم على وفرتهـا، ولا بدّ أن يسـأل لماذا؟ وأين؟ وكيف؟

وفي محاولة متواضعة للجواب على لماذا وأين وكيف فلا بدّ من طرح سؤال لو أمكن الجواب عليه لحل الإشكال بكل بساطة، هو: اين هي خطب الرسول أيام الجمع والأعياد؟ لكن الجواب متعـذّر بسبب ضياع هذه الخطب، وبضياعها غابت «حقوق» كثيرة، وأنا على ثقة من أنّها لو لم تهمل عمداً، وتضيع قصداً، لكان للأمة شأن آخر.

فأين هي خطب الجمعة النبوية؟ لو بحثنا عنها في كل مكان لما وجدنا منها إلا نتفاً في هذا الموضوع لن تفيد كثيراً، ونحن نعرف أن خطب الجمعة ـ بالمقارنة بما بقي ـ كانت تختص بالمعاملات بشكـل رئيسي وعلى تعليم الأمة حقها في الحياة وحل مشاكلها.

ثم أين هي مباحثات مؤتمرات «الصـلاة جامعـة» التـي كـان المسلمون يعقدونها كلما حزبهم أمر، أو أراد «الرسول» أو «الخلفاء الراشدون» أن يناقشوا قضية ما؟ لقد كانوا يدعون إلى **الصلاة جامعة** فيتقاطر المسلمـون إلى المسجد فيبحثـون ما طـرأ من خطب أو من مشكلة. فأين هي مباحث الصلاة جامعة أيضاً؟

ثم أين هي خطب الخلفاء الراشدين طيلة ثلاثين عاماً؟ ولماذا اختفت هي الأخرى باستثناء خطب الإمام «علي» ونتفٍ صغيرة من خطب الخليفة «عمر بن الخطاب» ذكرها «ابن أبي الحديد»(*)، وما ذكره «ابن أبي الحديد» كان يدور حول أمور سياسية واجتماعية.

(*) انظر الخطـب في شرح ابن أبي الحديد المجلد ٥ الجزء ١٢ ص ٩٦.

أين هي إذاً خطب الجمعة أيام الرسول وأيام الراشدين؟ وأين هي مباحث «الصلاة جامعة»؟.

نحن نعرف تماماً أن أهل الحديث تتّبعوا كل حياة الرسول وأقواله وأفعاله، ولم يتركوا صغيراً من الأمور وكبيراً إلّا أحصوه في كتاب، بل إنّهم تحدّثوا عن حياته الخاصة مع أهله، فذكروا كيف كان ينام مع زوجاته، وكيف كان يناجيهن بألطف الكلام ويعطف عليهن، إلّا خطب الجمعة فلم يقربوا منها.

إنّنا لو جمعنا خطب الرسول من أول يوم أقيمت فيه صلاة الجمعة إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلا لعثرنا على ما يربو على خمسمئة خطبة فأين هي؟ وإذا كانت موجودة فأي مصدر ذكرت فيه؟ وإنّنا لو جمعنا خطب الخلفاء الراشدين طيلة ٣٠ عاماً لوجدنا ما يربو على ألف وأربعمئة خطبة أين هي أيضاً، وفي أي مصدر وردت؟ لا وجود لغالبيتها العظمى.. فلماذا اختفت إذاً؟.

بكل بساطة لأنها تتحدث عن سيادة الأمة وحقوقها، والحاكم الأموي قد غيّر وبدّل وأقام وضعاً لا ينطبق على قواعد تلك الخطب، ولا على أساس تلك التعليمات السياسية ومن ثم أحجم العلماء عن الإقدام على ذكرها لما فيه من خطر عليهم، وآثروا العافية، فرووا ما فيه سلامتهم، مكتفين بالإكثار من تعاليم العبادات عن المعاملات ليغطوا عجزاً لم يقوموا به. وليتهم اكتفوا بذلك لكان شراً سلبياً، لكنهم أضافوا إلى هذه الخطيئة خطيئة أخرى فأغرقوا الفقه بحقوق الخليفة حتى بلغوا به منزلة القداسة، وأعطوه من الحقوق ما ليس له.

بكل تأكيد أخذوا **حقوق الأمة** وأضافوها إلى **حقوق الإمام**.

وهكذا ضاعت تفصيلات الحقوق السياسية والمالية للأمة العربية المسلمة بقصد - كما نزعم وبتصميم - ولم يبق على الباحث إلا أن يرجع إلى الثوابت ليقتبس الأمثلة ويستخرج منها الحقيقة التي غيبتها السلطة، وأحجم عن ذكرها العلماء، وأن يرجع إلى جانب من «الثوابت» إلى أدلّة نجت - ولو غاية في القلة - من المحق المتعمد لتدله على الطريق الصحيح، ومن هذه الأدلّة يتبين لنا ما عمله الصحابة في أيام الخلافة الراشدة، مع العلم أن ما عمله الصحابة كان تفصيلاً لمجملات الثوابت، وكان اجتهاداً وفق النص ومن وحيه، فإن لم يكن وفق نص فهو من وحي ذلك النص بكل تأكيد، ومن السيرة العامة للخلفاء الراشدين «أبو بكر» و«عمر» و«علي» - ونستثني الاقتباس من الخليفة الثالث رحمه الله لما حدث منه وعليه - نجد أن القضاء كان مستقلاً عن الخليفة، وأن المال بيد غيره، وأن حقوق الخليفة الراشد تحددت في أمرين:

١ - إدارة الجهاد والمجاهدين والفتوح.

٢ - الإشراف العام على سير الإدارات.

مع العلم بأن المناطق البعيدة والقريبة كانت تحكم حكماً ذاتياً إن صحّ هذا التعبير؛ فكان الخليفة لا يولّي إلا من تتوافر فيه الشروط المطلوبة بعد أن يستشير أهل الحل والعقد في أمره، وكان عليه أيضاً أن يأخذ بعين الاعتبار رأي أهل الشورى أي نواة المؤسسات. وفي غياب محاضر الصلاة جامعة ظهرت الصورة كما لو أن الخليفة يعيّن شخصاً ما على ولاية ما، بدون استشارة. وربما كانت الأمور على غير تلك الصورة لو سجّلت محاضر الصلاة جامعة كما سجّل نقاش

السقيفة على الأقل الذي اضطروا إلى تسجيله لما فيـه من إضعاف لحجج الشيعة التي تقول بالنص.

إذاً فـالخليفة غير مطلق الصلاحية، إنّما هو مقيد بالثوابت ـ أي بالشريعة ـ وبالشورى فيما ليس فيه نص كما أوضحنا ذلك في حديث سابق، غير أننا نؤكد هنا على أن القضاء والمال كـانا مستقلّين عن الخليفة استقلالاً تامّاً، ودليلنا على ذلك خبر، نجا بأعجوبة، من هجمة الإبادة السياسية وقدر له أن يحفظ جانباً حقيقيـاً من صورة الحكم في الخلافة الراشدة.

يقول هذا الخبر: إن الخليفة «أبـا بكر الصـدّيق» كان رجـلاً تاجراً، وإنه لما تولىَّ أمر المسلمين ضعف حاله وأصاب تجارته نقص شديد فعرض الأمر على المسلمين إما أن يرتّبوا له مقرراً ثابتاً يقوم به ويعوله، أو أن يقبلوا منه استقالته. فاجتمع المسلمـون في «المسجد» وناقشوا الأمر وأعادوه إلى أمين مال المسلمين «عبيدة بن الجراح» فقرّر أن يعطي الخليفة مرتباً من أوسط المرتبات.

هذا الخبر الناجي على بساطته، يرينا أموراً كثيرة:

يرينا **أولاً**: أن لبيت مال المسلمين مختصّاً لا يقدر الخليفة على تجاوزه.

ثانياً: أن الخليفة كان يشتغل بدون مرتب لأنه كان غنيّاً. فلما تضرّر سأل المسلمين أن يقرّروا له ما يقوم بأوده ولم يعيّن لنفسه شيئاً؛ إذ كان لا يملك هذا الحق.

ويرينا **ثالثاً**: أن المسلمين اجتمعوا وتشاوروا وفوّضوا أمين مال

المسلمين ليتّخذ القرار، ومعنى ذلك أن المسلمين هم أصحاب الرأي الأول والأخير.

إذاً واضح كل الوضوح أن المال بيد المسلمين، ولم يكن أيام «أبي بكر» ولا « عمر» ولا «علي» بيد الخليفة، ولا يعني ذلك أن الخليفة لم يكن له رأي في الموضوع بل كان له رأي كبير، ولكنّه لا يخرج عن كونه رأياً.

وقد يذهب معترض فيدعي أن «أبا بكر» و «عليّاً» ساويا في العطاء، وأن «عمر» فرق بين الصحابة فيه، وهذا الاعتراض هو ولا شكّ مما بقي من حديث طويل دفن تحت ركام الانحراف فأين بدايته وأين بقيته؟ هل اتّخذ «أبو بكر» و «علي» رأيهما ذلك بدون استشارة المسلمين ولم يدعيا إلى «صلاة جامعة» في أمر خطير كهذا، ولم يشاورا أهل الشورى؟ وهل اتخذ «عمر» رأيه بدون أن يقنع الناس؟ وكيف تغلب على رأي «أبي بكر» ولماذا صمت « علي» فلم يعترض على سياسة «عمر» المالية المخالفة لآرائه ولرأي «أبي بكر» أيضاً؟ ثم لماذا رجع عمر إلى سياسة المساواة في آخر أيامه؟ ولماذا تراجع؟ أين بقية الحوار؟ وأين الأخذ والرد؟ وأين محضر الصلاة جامعة؟.

وواضح أنه لم يبق من الخبر إلا ما يعزز جانب الحاكم المستبد ليستفيد منه في أغراضه في العطاء ويفرق بين المسلمين، بحجة أنه إذا كان قد جاز للخلفاء الراشدين ـ فيما يزعمون ـ أفلا يجوز للملك «الأموي» أو «العباسي» أن يمنع العطاء عمن يريد ويعطيه لمن يريد، وإذا حق «لعمر» أن يفرّق بين الصحابة في الحقوق، أفلا يحق «لمعاوية» أن يمنع الصحابة عن هذه الحقوق، ويعطيها لشاعر خليع

معربد كالأخطل الصغير بل ويسلّطه على الأنصار.

ومن الأدلّة الناجية من الهلاك أن الخليفة الراشد «عثمان بن عفان» رحمه الله لما اتّخذ رأيه المالي في حق قرابته وتصرّف بشكل غير شوري: قدم أمين مال بيت المسلمين «زيد بن أرقم» استقالته إلى المسلمين لا إلى الخليفة.

إن تقديم أمين مال بيت المسلمين استقالته إلى المسلمين في يوم اجتماع عام في المسجد وبحضور الخليفة نفسه، يرينا أن أصحاب الرأي الأخير أو المرجع الأخير هم الأمة؛ ولا يقال قط إن استقالته قد كانت احتجاجاً منه على خليفة لأنّ هذا الاحتجاج نفسه قد أصبح سابقة قانونية.

والسؤال الآن: لماذا لم يقدّم الخليفة استقالته عندما رفض أمين مال المسلمين موافقته على رأيه؟ «أبو بكر» قدم استقالته لسبب أكثر بساطة من الأسباب الموجبة لعزل «عثمان» إن الخليفة أبا بكر استقال حتى يتفرغ لشؤون عائلته ولم يفرض لهم حقاً من الحقوق لعلمه بأن ذلك هو حق المسلمين.. ولم يخطر ببال أمين مال بيت المسلمين أن يستقيل، لأن «أبا بكر» كان على حق مبين.

و «عثمان» افترض لقرابته حقاً وأراد أن يأخذه من حقوق المسلمين فاعترض من اعترض واستقال أمين مال المسلمين وبقي أمير المؤمنين وفرض الخليفة ما أراد، وعندها تشكّل انحراف بزاوية حادة أدّت في النهاية إلى مصرع الخليفة ضمن ثورة عامة.

حقيقة لو لم يكن أمين مال بيت المسلمين يعرف تماماً أن الحق

الأخير والمرجع الأخير هو بيد الأمة لما قدم استقالته إليها عندما أدرك اسعاد الخليفة.

وهذا الخبر الناجي من الهلاك يسلمنا إلى النتيجة الحقيقية القائمة على الثوابت وهي أن الأمة هي التي تحكم ـ عبر من تختاره من المنفذين والإمام واحد منهم ـ فهي المرجع والملاذ، وإذاً فإن الإمام مقيد الصلاحية غير مطلق اليد وللأمة أن تفوّضه حيناً وتنزع عنه التفويض مرة أخرى.

ويقول خبر ناجٍ أيضاً: إن الخليفة «عثمان» لما عين عمّالاً وحكّاماً غير أكفاء تذمّر الناس من ذلك وأعلنوا رفضهم لقبول أولئك العمال. ولن يكون الرفض إلا بتأثير المشاركة في صنع القرار. ولما بدأ الخليفة يبتعد عن المشاركة متّخذاً قراراته بدون الالتفات إلى رأي أهل الشورى رفض المحكومون قراراته.

معنى ذلك أن الخليفة لم يكن مطلق اليد في اختيار ولاته. بل كان ملزماً بالتشاور، بدليل مقاومة اختياراته السيئة الحظ مما يدل على حيوية النظرية وفعاليتها. لكن يوماً سيأتي يتقبل الناس فيه إرادة الحاكم بدون أن يحق لهم حتى الأنين.

ولعله من المفيد هنا تعزيزاً لهذا الرأي، القول إن الثورة على الخليفة «عثمان» قد كانت بفعل استبداده بالمال والتصرّف فيه كما يشاء، وإنه بتصرفاته هذه قد أبطل خلافته وقدم الأسباب للثوار أن يثوروا. اما الإضافات الأخرى التي أضيفت إلى القائمة في محاسبة الخليفة فقد أضيفت فيما بعد للمزيد من تبرير الثورة عليه أو توسيع الإساءة إلى

الثوّار. أما أصل الثورة فأنا أذهب إلى أنه بسبب التصرّف غير الحكيم بالأموال.

ومن الثابت أن الخليفة قد تراجع وعزل كل العمال المسؤولين عن المظالم وأنه اعتذر عن عطائه لقرابته، وهدأت الثورة، ولكن العثور على رسالة الخليفة عثمان ـ ظهر أنها مزورة فيما بعد ـ تثبت عامله على مصر ـ الذي كان قد أقطعه خراج ولايته ـ أعاد للثورة سببها فتفجرّت من جديد وهكذا نجد أن العبث المالي كان وراء ذلك التفجير الفاجع والمحزن.

وكادت الثورة تهدأ من جديد لو استجاب الخليفة لرأي الثوار وأهل الشورى في عزل مستشاره السيّىء السمعة «مروان بن الحكم» ولكنه رفض الاستجابة. لقد استقال أمين بيت مال المسلمين من منصبه الخطير فدلّ المسلمين على انحراف خطير، وأيقظ الحماة فهبوا يصلحون، وإزاء إصرار الخليفة على حقوقه المالية الوهمية تشعب الأمر وفلت من يد الحماة إلى يد الغوغاء وكان رأس الخليفة هو ثمن إصراره على السيطرة على المال وعلى الفردية.

ونخلص من هذا إلى أن من مبادىء إصلاح الحكم في الدولة الإسلامية جمهورية كانت أم غيرها، أو في أي تنظيم إسلامي، أن تنزع يد الحاكم من المال حتى لا يستعين بالمال في صياغة ديكتاتوريته، ولولا سيطرة «معاوية» على مال المسلمين لما تمكّن بكل تأكيد من التغلّب على صحابة رسول الله.

وباختصار كانت دولة الخلافة الراشدة بحق ـ على ندرة المصادر ـ دولة مؤسسات بسيطة ولكنها صارمة، ولم يكن الخليفة فيها سوى موظف كبير، وفق صلاحيات محددة.

النبع الذي غار

قرأت كتاب الداعية الإسلامي الكبير «محمد الغزالي»: (السُّنة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث) فوجدته ممتعاً إلى غاية ومهمًّا إلى غاية. أما متعته فلوضوح أفكاره وصفاء آرائه وحسن عرضه، أما اهميّته فلأنه عالج إحدى القضايا التي أدى فهمها إلى التناحر فيها، حيث أشعل نار العصبية بين أهل «الفقه» وأهل «الحديث» وبين المذاهب جميعاً، فجاء هذا الكتاب ليضع كل اتّجاه في مسيرته، ومن ثم صب على النار المشتعلة بين الأطراف المتصارعة ما يبرد الغلة ويشفي الصدى وذلك عن طريق ما أبرز من نقاط لقاء تجمّع ولا تفرّق.

وكان من المفروض أن يستقبل بترحاب فريد، وهو بالفعل قد استقبل بما يليق به من حفاوة عند الأكثرية، واستقبل بما لا يليق به عند البعض الآخر، فأما الذين فرحوا به فلا يحتاجون إلى الدخول في نقاش معهم لأنّهم تكرار له وتأييد لخطه، وأما الذين بئسوا به فإن للقلم معهم أشواطاً طوالاً.

ولكني لست في موقف المتصدي للحملة الجانية، ولا أريد أن

أغمس قلمي في رماد فكر احترق. فربما يحلو لغيري ذلك وسيتكفل بهم، وكلّ ما أريد أن أشير إليه أن الضجة المفتعلة والصاخبة التي أثارها بعض الفقهاء حول هذا الكتاب مقياس دقيق لحالة الإحباط والتردّي الفكري المعاصر وهو مقياس أثبت بشكل قاطع وجود ارتفاع حاد في درجة «التعصّب» و«الانغلاق» وانخفاض حاد في درجة التعقل والانفتاح.

إن الكتاب لم يطرح أفكاراً غريبة على مجتمعنا أو حتى أفكاراً جديدة على علمائنا، بل هي صياغة متطوّرة لقضايا مسلَّم بها، ومفروغ منها عند الكثيرين ولو طرح هذا الكتاب في أوائل هذا القرن لاستقبل بفيض هائل من الترحيب.

فالكتاب ليس من طبيعة كتاب «المراغي» في السياسة ولا «طه حسين» في الأدب ولكنه من نسيج كتب الأئمة المصلحين أمثال «إبراهيم محمد الوزير» و«الشوكاني» و«الأمير» و«المقبلي» و«الجلال» و«محمد عبده» و«الثعالبي» وغيرهم وغيرهم، فهو ضمن الإطار لا خارجه وداخل الصورة لا بعيداً عنها، وهو إلى ذلك تصحيح من الداخل.

لذلك فمن المستغرب جداً أن نلقى في هذا العصر من ينكر عليه قوله أو يقف ضده بل ويشنّع عليه. لكن هذه الحالة البائسة تعطينا الدليل الحاسم على أن الحالة الفكرية المعاصرة لم تبرأ بعد من أمراض العبودية للمألوف، ولم تتحرر من ثم من رق المصطلحات المحرفة، وهذا ما يزيدني إصراراً على المضي فيما اتّخذته سبيلاً لتوضيح العوائق المتجذّرة لكي نتحرّر من إثم مألوف خاطيء تراكم باستمرار.

وكنت قد كتبت مقالاً في «الطالب المغترب»(*) تساءلت فيه عن سر اختفاء خطب الرسول، التي عالجت في نظرنا القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي شؤون المسلمين العملية وتساءلت أين ذهبت وتغيّبت؟.

وكنت مديناً بهذا الرأي للدكتور «راشد المبارك» الذي تكلّم عنه في أثناء حديث جرى بيننا، لكني نسيت أن أنسبه إليه كما يقضي بذلك الراجب العلمي فكان في ذلك خيراً له وشرًّا لي ـ كما سأوضحه بعد قليل ـ ولقد فتح حديثه هذا عيني، وإذا بي أجد أن خطب «الخلفاء الراشدين» قد اختفت أيضاً، باستثناء خطب الخليفة الرابع الإمام «علي»، كما قادني ذلك إلى اختفاء حوار «الصلاة جامعة» حيث كان المسلمون يجتمعون في الجامع لمناقشة حادث يطرأ ويحتاج منهم إلى فصل.

وفي خلال البحث عن أسباب ذلك ذكرت أن السبب يعود إلى الانقلاب الفاصل الذي قاده الأمويون ضد الخلافة الراشدة، فتغيير نظام الحكم من خلافة راشدة إلى ملك عضوض يستدعي صياغة جديدة للمجتمع الإسلامي، ومن ثم كان ذلك التغيير وراء ذلك كله وكما هو طبيعي في مثل هذه الحالة فإن تغييراً كبيراً في المفاهيم والقيم والأخلاق والسلوك نتيجة الانقلاب طرح نفسه، وأزاح ما قبله، وهكذا أدى الانقلاب «الأموي» على الخلافة الراشدة إلى طرح مفاهيم تتناسب والوضع الجديد، وتخلق مناخاً فكريّاً يعارض بشدّة ما كان سائداً، حتى تمكّن من ترسيخ جذوره ووجوده على حساب

(*) هو المقال السابق.

«الخلافة الراشدة» وهكذا حلّت نماذج كسروية «وقيصرية» محلهـا، وتكثف هذا الوجود «الكسروي»ـ «القيصري» بفعل التراكمات على مدى أحقاب طوال حتى شمل العالم الإسلامي كلّه.

وما كنت أدري أن هذا الموضوع التاريخي البحت الذي لا صلة له يئن شكل من الأشكال بشيعـة أو بسُنَّة ـ سيثيـر قومـاً مسلمين تدركهم غفلة الصالحين وتوتر المتعصبين، فـاعتبروا البحث كفـراً، وكاتب البحث على وشك الخروج من الإسلام لا لشيء سوى أنه قال ما قاله التاريخ قديماً وسجّل ما أدركه الشيـخ «الغزالي» والـدكتور «راشد المبارك» حديثاً، وربما أدركه غير الغزالي وراشد المبارك. فظن أولئك الصالحون البله أن كاتب المقال «شيعيّ» فـانهالوا عليـه نقداً فرياً، ولكنهم الآن يواجهون صراحة كاتبين سنّيين غـير مجهولـين، أفلم يأن لهم أن يعرفوا أن وقائع التاريخ هي وقائع ليست سنّية ولا شيعيّة، وإنما هي أحداث تتراكم من كل صوب وكل اتّجاه، وأنّها «فعل» قوم سيجازون عليها ويثابون، وأن الوقائع التاريخية ليست من أمورِ العقائد.

ولعلي أحسنت صنعاً إلى الدكتور الصديق «راشد المبارك» عندما لم أسند الرواية إلى صاحبهـا فجنبته الكفـر، وحفظت عليـه دينه، وصنته من ألْسِنَة قوم غاضبين، ولكنّي مضطَرّ هنا ـ وقد تعزز هذا القول بثالث ـ أن أنسب الفضل إلى أهله. وهكذا فعلت الآن وليس في وسع أولئك البله الصالحين أن يكفّروا الإمام الغزالي ـ وهو أحد حماة السُّنة ـ ويكفّروا المبارك وهو أحد مفكريها ومثقفيها، فلا ضير إذاً إن نشرت اسمه وأسندت إليه حقه، فقد تحمّلت أنا عنه الصدمة

الأولى وردود فعل هؤلاء الغاضبين الحمقى الذين يضرّون الإسلام من حيث أرادوا خدمته.

ما أسرع هؤلاء الناس في تكفير الناس، إنهم الآن في المعارضة وخارج الحكم حيث لا يملكون قوة التنفيذ، ولو كانوا ملكوا تلك القوة لرأيتني معلّقاً في مشنقة أو مصلوباً في خشبة، أو جثة بدون رأس. ولله أحكام لا ندري فوائدها حتى تؤكد الأيام فوائدها.

المهم جاء كتاب الإمام «الغزالي» فأحدث ضجة وأنار سبيلاً وقال فيه بالحرف الواحد وهو يشرح اختلاف «الحنفية» و«المالكية» حول تحية المسجد (وبعد تأمّل يسير رأيت خطبة الجمعة شرعت بعد الهجرة وظل المسلمون يصلون الجمع وراء النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ عشر سنين، أي أن هناك نحو خمسمائة خطبة ألقيت خلال هذه المدة فأين هي؟

إن المحدثين لم يهملوا تسجيل كلمة عابرة، أو فتوى خاصة أو إجابة لسائل فكيف تركوا هذه الخطب؟.

الواقع أن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان يخطب في الناس بالقرآن الكريم وعندما يكون على منبره أو في محرابه يتلو كتابه، فعلى الجميع الصمت والتدبّر، يستحيل أن ينشغل عنه أحد بقراءة أو بصلاة)[1].

هذا ما قاله الشيخ الجليل فقيه عصره «محمد الغزالي» ومعنى

---

(١) السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ١٩ ـ ٢٠ طبعة دار الشروق.

ذلك أن ضياع خطبه عليه الصلاة والسلام متفق عليه، ولكن يبقى الخلاف في التفسير قائماً وهذا وجه مقبول يُثري البحث ويخصبه.

وشيخنا الكبير يذهب إلى أن الرسول كان يخطب دائماً بالقرآن بينما أذهب إلى أنه كان يخطب الجمعة الثانية بالقرآن وبسورة «ق» بالذات، لكن الخطبة الأولى كانت بغير القرآن ولذلك قلت إنَّ (٥٠٠) خطبة قد ضاعت، ولو كنت أعني بها الخطبتين لعددتها ألفاً ومئة خطبة، وهكذا فأنا لا أذهب مع أستاذنا الجليل إلى أن الخلاف يعود إلى تحية الجامع، كما أني أعتقد أنه لو كان الأمر كذلك لكان الخلفاء الراشدون ـ وهم الذين يحاولون أن يتمسكوا إلى أبعد حد بسُنَّة الرسول ـ يخطبون بالقرآن كل جمعة ولم يقل أحد بهذا الرأي، بل إن هذا الرأي يؤكد أن النبي لم يكن يخطب بالقرآن لأنه لو صح أنه كان يخطب بالقرآن لما كان هناك خلاف بين «الحنفية» و «المالكية» لأن الإمامين أبا حنيفة ومالكاً يعرفان الآية الكريمة ﴿**وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا**﴾ وإذاً فلم يختلفا لهذا السبب لأن المسلمين كانوا يناقشون الخليفة في الخطبة ولا يسمعون حتى يفسر لهم سبب هياجهم.

ثم هل بقي الخلفاء الراشدون يخطبون بالقرآن. . . . ؟

لا نعتقد ذلك؛ ونحن نعرف جميعاً أن عمر قال أيها الناس اسمعوا وأطيعوا فقال أحد الحاضرين لا نسمع ولا نطيع؟ فأين خطب القرآن من ذلك وأين خطبة الصداق ومجادلة المرأة له في أثناء الخطبة؟. بل إن عمر كان يخطب في الأمور السياسية ولعلنا نذكر خطبته عن بيعة «أبي بكر»، كما لا نزال نعي خطب الخليفة «عثمان» في الجامع عند

إبان الفتنة وقبل استشهاده، كذلـك حفل نهج البـلاغة بـالعديـد من خطب الإمام في الجمعة وغيرها وهي كلها عمّا يهمّ الناس.

فأين خطب «أبي بكر» و «عمر» و «عثـمان» إذاً؟ اسـألـوا عنها الإدارة الأموية والعباسية.

لو حفظت لنا خطب «الرسول» وخـطب «أبي بكر» و «عمـر» و «عثمان» إلى جانب ما قدّمه لنا نهج البلاغة لكانت الصورة واضحة كما يخيّل إلي، وإذا أخذنا نهج البلاغة خطباً ومراسلات، نجد أن الكتـاب مملوء بالأحـاديث عن الشورى وعن الانتخـاب والاختيار والعدل الاجتماعي والحكم وغـيره، فإذا كـان نهج البلاغـة مقاسـاً لطبيعة خطب الخلافة الراشدة فقد كانت خطبهم سيـاسية تتنـاول حقوق وواجبات المسلمين، وقد يقال إن هذا خاص بالإمام «علي» وبظروفه، ولكننا لا نذهب إلى ما يدعيه الشيعة والسُّنة من تصوير الخلاف بين الخلفاء الراشدين بذلك الشكل، فلم يكن بينهم إلا ما بين المؤمنين من تنافس على خير، وإن ماء المدرسة المحمديّة يسقيهم جميعاً من نبع واحد وإن تنوّع غزارة وتدفقاً ولكنه ينبع من كتاب الله وسنّة رسوله.

وننبه أن الخلفاء الثلاثة «أبا بكر» و «عمر» و «عثمان» لم يكونوا من الفقهاء كالإمام علي بن أبي طالب وابن مسعود وغيرهـما، ومعنى ذلك أن خطب الخلفاء لم تكن خطب مواعظ فقهية.

من ذلك كلّه نعرف طبيعة خطب الجمعة في أثناء حياة الرسول وفي خلال فترة الخلافة الراشدة، والقول بدفن خطب الرسول وخلفائه الراشدين نتيجة الانقلاب العضوض هو التحليل المقبول، إن التغيير

كما عرفنا قد شمل الحياة كلها ولم يتم ذلك إلا بعد أن غابت المفاهيم الأولى وخلفتها مفاهيم أخرى لها اسمها، لكن مذاقها يختلف كل الاختلاف.

إن البقية الباقية من خطب الخليفة عمر بن الخطاب والتي نجت من الهلاك تدل على أنه كان يتناول في خطبه أغراضاً سياسية واجتماعيّة ومالية.

فمن ذلك أنه خطب ذات جمعة ورأى أن يحدّد في خطبته الصداق، فاعترضت عليه «امرأة» في الجامع نفسه مستشهدة بالآية الكريمة ﴿**وآتيتم إحداهن قنطاراً**﴾[1]. وهذه الخطبة تدل على أن الخليفة كان يعرض آراءه على المصلين فيتناقشون فيها ويأخذون ويعيدون.

وقد روى ابن أبي الحديد أيضاً أن الخليفة عمر بن الخطاب خطب يوم الجمعة فتحدث مطولاً عن «يوم السقيفة» وبيّن للناس الخطأ الذي وقع على نحو ما أوضحناه في حديثنا عن النص.

---

(١) سورة النساء: آية ٢٠.

(٢)

حديثٌ في الانحراف الذي تمّ

مَأسَـاةُ الحُكم في المَـاضِي

لنبدأ السلَّم من أوله.

كانت «الخلافة الراشـدة» هي المنهج السيـاسي الوحيـد الذي تعامل به المسلمون في البداية ونادوا بالعودة إليه في النهاية ولم يؤثر عن الصحابة في أيام الخلافة الراشدة ولا عن «التابعين» أي قبول لأي منهج لا يقوم على «العدل» ولا على «الشورى»، لذلك رفضوا بحسم المناهج الموجودة: أمبراطورية وقيصرية وكسروية.

من هذا الفهم الرائع لقوانين الحكم طبقت الخلافة الراشـدة قوانينها في «العدل» و «الشورى» و «المشاركة» وبقي الصحابة الأجلاء حافظين للعهد، معبّرين عن رفضهم للحكم الفردي بتعبير عميق: «كسروية» فارس و «قيصريّة» روما.

عندما فقد البقية من الصحابة والتابعين القدرة على التصحيح اتّخـذوا طريقتـين لمقاومـة الحكم الفردي: طـريق سلبية، وأخـرى إيجابية. فأمّا الطريقة السلبية فقد تبلورت بالانصراف عنه، وعدم التعاطـف معه. وأما الإيجابية فقد عبّرت عن نفسها بـالثورة عليـه ومقاتلته، داعين بالطريقتين إلى العودة إلى حكم العدل والشورى.

إن «ثورة الحسين» و «التوّابين» كانت ثورة بقية الصحابة وكانت ثورة زيد بن علي والنفس الزكية ثورة التابعين.

تلك حقيقة. ولكني هنا أريد أن أدخل في حديث غير هذا، حديث يصادم ما تعارف عليه الناس وقبلوا به حتى أصبح حقيقة لا تقبل شكاً فهذا الحديث قد يثير جدلاً ساخناً بيني وبين الفقهاء؛ إذ إنّي سألقي بين أيديهم فكرة تسعى ببيناتها فتلقف ما يأفك الواقعون تحت ضغط الترسبات التاريخية المتغلغلة في أنفسهم وفي أعماق التاريخ كحقيقة مسلمة مسندة إلى النبي الأعظم. وما هي بحقيقة مسلمة ولم يقل النبي فيما ذهبوا إليه كلمة واحدة بخصوصها ولكن الملابسات غدت حقائق بحكم التراكم والبعد الزمني.

والذي أريد أن أقوله ـ وأرجو منهم ألا يغضبوا، بل يبحثوا ـ إن طبيعة نظام الخلافة الراشدة لم تكن نظاماً إلهياً نبويّاً كما يعتقد الكثيرون. أي إن الإمامة ليست أصلاً من أصول الدين، وإنّما هي صيغة اختارها الصحابة يوم «السقيفة» والاختيار ليس ديناً بأية حال. ومن ثم فإن وجود «إمام» على رأس السلطة ليس واجباً دينياً وإنما كان صياغة سياسية.

لقد ركّز الإسلام على أسس الدولة فيما نسميه «بالثوابت» فإذا وجد إطار يدعى «إمامة» أو «جمهورية» أوحتى ملكية غير وراثية انصبت فيه «الثوابت» فهو نظام إسلامي. إذ إن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يهتمّ بالشكل وإنّما اهتمّ بالجوهر.

وهكذا أفهم أن ما تمّ «يوم السقيفة» لم يكن تنفيذاً حرفياً لأوامر

صريحة محدّدة قاطعة أصدرها الرسول، وإنّما كان زبدة حوار مبتسر. ولذلك اختلف المسلمون.

إن النقاش الصاخب الذي دار يوم السقيفة يدل دلالة واضحة على أن الرسول ترك أمر «الشكل» وطريقة إخراجه واسمه ولوائحه التفصيلية للمسلمين أنفسهم ليصيغوا نظامهم وفق حاجاتهم على هدي «الثوابت الدستورية» الخالدة التي لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً، ولا تقبل نقاشاً ولا تعديلاً **كالشورى في الأمر، والمشاركة في الحكم** عن طريق الانتخاب والمراقبة، **والعدل في المال، والحرية في العقيدة، والمساواة في الحقوق، والواجبات**. ضمن مبادىء الدستور الإسلامي هذه لنا أن نصيغ أي شكل نرضى به بدون تأنيب ضمير وبدونما حاجة إلى استدعاء الأدلّة بأننا قد جئنا شيئاً فرياً.

وعليه فما تمّ «يوم السقيفة» إنّما كان صياغة سياسية أنشأها المسلمون صبيحة انتقال رسول الله (ص) إلى الرفيق الأعلى، على هدي الثوابت الخالدة.

إذاً قامت «الخلافة الراشدة» على (الانتخاب) و(عدم الوراثة) واعتمدت على الشورى في الحكم، ورفضت «الفردية»، ولم يعهد عن «الراشدين» أنهم أوصوا بها لأخ، أو ولد، أو قريب، أو عرفوا نوعاً من ولاية العهد أو قالوا بها أو أرشدوا إليها، وإنّما مارسوا الترشيح والتوصية ضمن الثوابت الإسلامية كالشورى والاختيار. كما لم يؤثر عنهم نبذ «الشورى» ولا الاستبداد في الرأي ولا العبث بأموال المسلمين.

وببداية العهد الأموي عام ٤٠ للهجرة قام «الملك العضوض» ـ

كما يسميه رسول الله ـ معتمداً على «الغلبة» ورفض الانتخاب وترك الشورى ثم اعتماد «الوراثة» في الحكم.

وفي المقابلة بين «الخلافة الراشدة» و«الملكية الأموية» و«العباسية» و«الفاطمية» تتضح الفوارق الفاصلة بين النظامين بكل دقة. إذ لا ينكر أحد أن المؤسسات الأولى التي كانت على حكم الراشدين، قد ألغيت في العهد الأموي إلغاءً تاماً. وكان من المفروض أن تنمو تلك المؤسسات وتزدهر ـ كما حدث في أثناء الخلافة الراشدة نفسها ـ لكن حدث، في الدولة الأمويّة، عكس ذلك تماماً، فتوقف نمو المؤسسات نهائياً، وقام ـ بدلاً عنها ـ حكم فردي حوَّل كل ما حوله من أجهزة الحكم إلى «سكرتارية خاصة» تنفذ ـ بإحكام ـ كل ما يريد، ومن ثم تركزت كل شؤون الدولة في يد رجل فرد يتصرف حسب هواه، وبعد ستين عاماً فقط من وفاة «الرسول» كان خليفة المسلمين وأمير المؤمنين رجلاً كيزيد.. وغير يزيد.

كانت «الخلافة الراشدة» إذاً في جانب، والملكية «الأموية» و«العباسية» و«الفاطمية» في جانب آخر. الخلافة تعني «الشورى» و«الانتخاب» و«مواصفات» الحاكم، والملكية الأموية تعني «الغلبة» و«الظهور» و«الوراثة» والاستغناء عن مواصفات «الحاكم».

وكان من المفروض أن يستمد المنهج السياسي أصوله من «الخلافة الراشدة» لكن «الخلافة الراشدة» أحبطت منذ زمن مبكر، ولم يتمكن النموذج «الراشدي» نفسه من البروز بالقدر الكافي لسرعة انطفائه تحت ظلمات الهجمة الأموية فالعباسية فالفاطمية على التوالي مما مكن للنموذج الآخر أن يملأ الساحة بأمثلته، ملحاً ـ في الوقت

نفسه وبطرق غير نظيفة ـ على إضفاء الشرعية على نفسه.

وبسبب القضاء على نـظام «الخلافـة الراشـدة» في وقت مبكر وسريع فقد اقتبست «السوابق الفقهية السياسية» من النظم المتأخرة والمغايرة بشكل رئيسي. أما ما بقي من أصول «الخلافة الراشدة» فقد ناء تحت ثقل التبريرات في التفسير، والخداع في الإخـراج، الأمر الذي يسلم إلى القول بأن المصدر الرئيسي للنظرية السياسية ـ عند أهل السُّنة السياسية بوجه الخصوص ـ قد اقتبس أشكاله وتصوّراته وسوابقه وأمثلته وتأكيداته من الدول والممالك الإسلامية التي قامت على «الغلبة» و «الوراثة» وعدم «المواصفات» مما يؤكّد إخضاع الفقه السياسي السُّني لمنطق «الواقع المعاش» ومن ثم طفق يخصف أوراقه منه، ويفصّله عليه، وبهذه الطريقة تربع باسم الخلافة من لا يكاد يفقـه عن الإسـلام شيئـاً.. بـل ولم يمـارس حتى الشعـارات الضرورية.. بل ومن جهر بالوقوف ضده، مثل «الوليد بن يزيد» وغير «الوليد بن يزيد».

إذاً بعـد انتهاء «الخلافة الراشدة» استمر الوضع السياسي غير الشرعي يلحّ في إثبـات شرعيته بكـل الـطرق ومختلف الـوسـائـل مستخدماً كلّ ما يقدر عليه حتى تمّ له صياغة مجتمع يكاد يكون آخراً. ونتيجة لهذا التغيير الذي تمّ ظهرت ثلاثـة مناهـج سياسيـة: إثنان يغايران ـ بشكل متفاوت الدرجات ـ منهج الخلافة الراشدة، ومنهج ثـالث بقي يحاول جـاهداً أن يحـافظ على منـاهجهـا ويبقي عليهـا مستمرّة.

فما هي هذه الثلاثة المناهج الرئيسية؟

قامت الملكية الأموية بقيادة «معاوية بن أبي سفيان» وعلى أثر تخلّي الحسن بن علي عليه السلام. وبما أن «الدولة الأموية» تدرك أنها قامت على أنقاض خلافة قائمة على مبادىء محدودة، فقد عمدت بكل الوسائل لإضفاء الشرعية على نفسها، وبما أنّها لا تملك الادعاء بأنها تمثل «الخلافة الراشدة» فقد عمدت بكل قواها إلى أن تعمل ـ بقصد وتصميم ـ على تغييب الفوارق والفواصل الواضحة بين «الخلافة» و «الفرديّة» حتى يكون لحكمها جلال «الخلافة» وتأثيرها. إن غياب الفوارق في حد ذاته انتصار حاسم أحرزته.

ولعلّ أهمّ نجاح أحرزته في هذا المضمار ثم سعت إلى تكريسه: هو تثبيت شرعية حق الأمويين في الحكم عن طريق «القرشية» ففسّر علماؤها حديث «الخلافة في قريش» ـ إن صح هذا الحديث ولم يكن من مخترعات الأموية ـ تفسيراً يتفق ومصالحهم فذهبوا إلى أنه أمر شرعي ديني يوجب «حق قريش» وحدها في الحكم، في حين أن هذا الحديث ليس إلا مجرّد إخبار بما سيحدث كما يقول الإمام «المقبلي» رضي الله عنه في «الأبحاث المسددة(*)» أو كما يقوم الإمام (الجلال) رضي الله

(*) يقول الإمام المقبلي: إن رواياته بحسب المعنى كثيرة. والظاهر فيها «الخبر» ألا ترى أن في بعضها: (الناس تبع لقريش في الخير والشر) ولا يأمر صلى الله عليه وآله وسلّم باتباع الشر وقد تكلف الناس للاستدلال بتلك الأحاديث على الإمارة أي الخلافة في قريش، وإنها محصورة عليهم، وكان يلزمهم أن «القضاء» محصور، في «الأزد» والأذان في «الحبشة» وقولهم إن «أبا بكر» احتج على «الأنصار» بذلك ليس بصحيح لأن «أبا بكر» إنما تكلم برأيه. . . وهذا اعتبار منه محض، ولا شك في أنه اعتبار صالح نظراً إلى تلك الحادثة والنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى جميع الخلق. الأبحاث المسددة ٢٥٣.

..ه أنه: (إخبار بما يكون لا بما يجب)[1].

وبقرشية المفهوم «الأموي» أعيد المفهوم «العشائري» إلى الواجهة، فكان أول عائقٍ لإنسانية الإسلام قاوم اتجاهه. واستدعت هذه الخطوة العشائرية بالضرورة «حق الشيخ» في رئاسة عشيرته، فسنّ «معاوية» ولاية العهد لابنه، وأضفى - بالمال والمكر والمرونة - على ولاية العهد صفة «الخلافة» وركّز - مع مجموعة من علماء السلطة - على تسمية بداية حكمه بعام «السّنة والجماعة» وأصبحت هذه التسمية صفة لطائفة من المسلمين، ثم كرس ذلك باستخدام الدين لوضع قريش في مرتبة خاصة لا يرقى إليها سواها، فقد روى «أبو الفرج الأصفهاني» أن «الوليد بن يزيد» لما أمر بضرب «محمد بن هشام» احتجّ هذا عليه بقوله (يا أمير المؤمنين قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن **يضرب قرشي بالسياط** إلا في أحد)[2] ومن ثم تم لقريش الاستعلاء ولبني أمية الاستئثار، وللناس المذلّة، وأصبح هذا النمط السياسي مستساغاً ومقبولاً.

كانت تلك السنة في الواقع سنة الانقسام العقائدي وعام الفرقة. يقول الجاحظ (عندها استوى معاوية على الملك واستبدّ على بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سمّوه «عام الجماعة» وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة والعام الذي تحوّلت فيه الإمامة ملكاً كسروياً والخلافة

---

(١) العصمة من الضلال تأليف الإمام الجلال ص ٢٦.

(٢) الأغاني: ١ : ٣٩١ الدار التونسية طبع دار الثقافة بيروت، طبعة ١٩٨٣.

منصباً قيصرياً)(1) لم يكن بكل تأكيد عام السّنة بالمعنى الاصطلاحي لما يعنيه أهل السُّنة، صحيح أن غلافاً صارماً من الوحدة الإدارية قد شمل الدولة الإسلامية، إلا أنّها وحدة قائمة على القهر والقسر والغلبة، وكان ثمن ذلك كله باهظاً، إذ فرّط المسلمون وعلماء المسلمين بالحقوق الأساسية مقابل الحفاظ على الوحدة المركزية وكانت النتيجة أن تمزّق المسلمون داخل الغلاف نفسه سياسياً وعقائدياً.

ويقول الإمام «المقبلي» عن «معاوية» (وكفاك بمعاوية ومن رضي فعله؛ فإنه إمام **جبابرة الإسلام** سنَّ لهم الملك العضوض وجار في أهل العدل إن جار من بعده على أهل الجور أو على من اختلط جورهم بعدلهم. وهل من قتل سبطي رسول الله وحارب خيار عباد الله، وهتك حريمهم، وهتك حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدون من فَعَل نحو فعله بغيرهم؟ ومع ذلك عليه وزر سنته ووزر من عمل بها وهل ينجو شريك من شريكه)(2).

إزاء ذلك القهر والقسر هبّت طائفة أخرى لمقاومته، فكانت الشيعة السياسية في مقابل «السُّنة السياسية»، وانقسمت الشيعة إلى قسمين: «إثني عشرية» و «زيدية».

فالإثنا عشرية انطلقت من «القرشية» وزادتها حصراً. وكما

---

(1) رسائل الجاحظ الكلامية - الجزء الثالث ص ٢٤١، الطبعة الأولى ١٩٨٧.

(2) الأرواح النوافح، ص ٥٣، المكتبة اليمنية صنعاء، الطبعة الثانية ١٩٨٥. وانظر: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ مع الأرواح النوافخ ص ١١٤، تحقيق القاضي عبد الرحمن الأرياني مكتبة دار البيان بدون تاريخ.

حددت «السُّنة الأموية» الخلافة في قريش حصرت الإثنا عشرية الخلافة في إثني عشر إماماً «من أهل البيت»، ومعنى ذلك أنها قد ألغت «الإمامة» بعد الإمام الثاني عشر تماماً، ومن ثم عاشت مستغنية من أي تشريع سياسي حتى وضعت «ولاية الفقيه» حداً لها، فأرجعت الأمر إلى «الشورى» و «الانتخاب» و «البيعة»، بيد أن موضوع «الخليفة» نفسه كان قد ألغي عن طريق إثبات النص على الإثني عشر إماماً ـ احتياجها إلى «الانتخاب». وجاءت «العصمة» لتذفِّف إلى حد بعيد «دور الشورى» في هذه القضية.

وبذلك تكون السُّنة «الأموية» و «الشيعة الإمامية» قد اتفقتا على حصر الحكم في «قريش» بوجه أو بآخر. وليس هذا بأول لقاء بينهما ـ على مرارة الاختلاف ـ فقد تلاقيا مرة أخرى عندما أقرت «السُّنة» السياسية شرعية الوراثة الأسرية متمثّلاً في ولاية العهد.

ومن هنا يتضح خلو ساحتهما من أي منهج سياسي للحكم. فلم تقدم «السّنة» برنامجاً سوى الخضوع للأمر الواقع وتقديم الطاعة «للمتغلب» في حين اكتفت «الشيعة الإمامية» بالنص الحاصر والعصمة.

يقول الدكتور أحمد صبحي:

(أما من الناحية الفكرية فلم يقدّم «أهل السُّنة» نظريّة متماسكة في السياسة تحدّد مفاهيم «البيعة» و «الشورى» و «أهل الحل والعقد» فضلاً عن هوة ساحقة تفصل بين «النظرية» و «التطبيق» أو بين ما هو «شرعي» وبين ما يجري في «الواقع».

لقد ظهرت نظريات «أهل السُّنة» في السياسة في عصر متأخّر

بعد أن استقرّ قيام الدولة الإسلامية على «الغلبة» كما جاء أكثرها لمجرّد الردّ على الشيعة، والتمس بعضها استنباط «حكم شرعي» على أسلوب تولّي الخلفاء الثلاثة الأوائل. وإن الهوة الساحقة بين «تشريع الفقهاء» وبين واقع الخلفاء فضلاً عن تهافت كثير من هذه الآراء وإخفاقها في استنباط قاعدة شرعية هو ما مكن للرأي المعارض القول بالنص ممثّلاً في حزب الشيعة)[1].

وإذ نشأ الفقه «السُّني السياسي» في ظل «الغلبة» و «الوراثة» فلم يكن بدعاً أن ينسجم تفكير أتباعه مع هذه القاعدة، ولذلك قدم هؤلاء الأتباع الطاعة العمياء «للإمام» بدون شرط أو قيد ما لم يظهر كفراً بواحاً ومن ثم غلفوا تصرفاته ـ ما لم يكفر ـ بقداسة صارمة.

ويقول الدكتور صبحي: («الإمام أحمد» ـ على سبيل المثال ـ يقول: «السمع والطاعة للأمة ولأمير المؤمنين» البرّ والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا من غلبهم بالسيف وسمي «أمير المؤمنين»(*). . ليس لأحد أن يطعن عليه ولا ينازعه(*). . ومن خرج على «إمام» من أئمة المسلمين، وكان الناس قد اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة على وجه من الوجوه كان بـ«الرضا» أو بـ «الغلبة» فقد شقّ عصى المسلمين وخالف الآثار المروية عن رسول الله، فإن مات الخارج عليه مات ميتة الجاهلية[2].

---

(١) دكتور أحمد صبحي: الزيدية ٥٢٩ ـ ٥٣٠ الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤ م.

(*) التنقيط من لدينا ليعرف المطلع ان الاختصار من جهتنا وليس من عند المؤلف.

(٢) د. أحمد صبحي: الزيدية، مصدر سابق.

وهكذا وجد مذهبان ـ «السُّنة» و «الشيعة» ـ وكلاهما يضفيان القداسة على الحاكم. وعن طريقهما وبدون أي عناء، ووسط تشجيع غير متوقّع، ذهب الحاكم «الأموي» يكرّس وجوده بدعم وتأييد من «علماء السُّنة السياسيين» بوجه خاص، في حين اختفى «الشيعة الإثنا عشرية» ـ إزاء قسوة المظالم ـ من المسرح العلني، وأمعنوا في إضفاء القداسة على الإمام لتحميهم من التفتت وتمنحهم القوة في محاربة الخصوم، وتعطيهم المبرّر الكافي الذي يتساوى وحجم الصبر على الاضطهادات المتوالية. وباختفاء الشيعة من المسرح خلا الجو لعلماء السلطة وللسلطة ذاتها أن تجذر نفسها.

وليس من شكّ أن هذه الحالة قد خلقت استرخاء عاماً عند الناس، وطمأنينة عند الحاكم، وكانت في طريقها إلى أن تصبح قدراً صارماً ضارياً يتحمّل الناس أوجاعه صابرين رجاء نيل الأجر والثواب في الآخرة. ولكن مجيء الإمام «زيد بن علي» بعد فترة من الهدوء ـ قد أحيا سنة راشدة أوشكت أن تندثر، فدعا إلى العودة إلى «الانتخاب» و «الشورى» و «العدل» عن طريق الثورة المسلحة إن لزم الأمر. مضيفاً إلى التشريع السياسي إضافات مضيئة ما كانت لتكون لولا أفكاره العظيمة. وفضل «زيد» ـ وفضائله لا تعدّ ـ إنه قطع الطريق على منهج الظلمة، وسنّ للناس حقوقاً في الحياة لن تموت. لقد سنّ الخروج على الظالم وأعاد حق الانتخاب إلى الحكم.

جاء زيد فدعا إلى الانتخاب. وأسس دعوته على أن بيعتي «أبي بكر» و «عمر» صحيحتان شرعيتان. ولست أدري من أين نسب أتباعه إليه حصر الخلافة في أهل البيت وحدهم، فلم أجد في مسنده

دليلاً. كما أن تلميذه الأقرب إليه وهو «سليمان بن جرير» يذهب إلى (أن الإمامة شورى بين خيار الأمة وفضلائها يعقدونها لأصلحهم لها)[1] وكذلك يذهب إلى هذا ابنه ـ وحامل مذهبه ـ «عيسى بن زيد».

إن أثر الإمام زيد في هذه القضية بالذات يبدو حتى عند أشد أتباعه تعصباً وهم «الجارودية» فهم لم يذهبوا إلى القول بالنصّ الصريح على الإمام «علي» وإنما بالوصف. فإذا كانت الجارودية أشد أتباع زيد تعصّباً لا تقول بذلك فإنه لدليل على أن الإمام «زيداً» لم يقل بالوراثة أو النصّ، أو القرشية. لكن القاسم بن إبراهيم ومن بعده الهادي «يحيى بن الحسين» عادا إلى القول بحصر الخلافة في أهل البيت وحدهم وقررا أن الخلافة أمر ديني.

واضح إذاً أن «السُّنة الأموية وأتباعها» من الناحية التطبيقية والنظريّة لم تضع مواصفات للحاكم، ولا أوضحت طريقة الوصول الشرعي إلى الحكم، ولم تؤمن بالثورة على الظلمة، ولم تقرّ شيئاً سوى الخضوع للحاكم عندما يتسلّم الحكم سواء عن طريق الانتخاب (الخلفاء الراشدين) أو التغلّب بالقوة (معاوية) أو عن طريق ولاية العهد (يزيد، وبني أميه، وبني العبس) وواضح كذلك أن «الشيعة الإمامية» قد أقرَّت شيئاً واحداً هو «النص» والوراثة المبتورة، مستغنية بذلك عن أي تشريع مفصّل للخلافة والانتخاب.

---

(١) تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري. تأليف الدكتور أيمن فؤاد السيد. ص ٢٢٣. الناشر الدار المصرية ـ اللبنانية الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م.

ولكن المذاهب السُّنية كلّها قد وضعت مواصفات للإمام وشروطاً عليه وأوضحت طريقة الوصول الشرعي إلى الحكم. أي إن هذه المذاهب من الناحية النظرية والتشريعية قد أصدرت حكمها، لكنّها أخلّت به من الناحية العملية حيث قبلت بالتعاون مع حكم يقف على ركائز مخالفة لآرائهم ومن ثم أبطل الفعل القول.

إذا كان ذلك كلّه ثابتاً فإن الهادوية ـ حتى مع قولها بـالحصر ـ قدّمت تشريعاً سياسياً أكثر تطوراً من غيره ويقوم على:

١ ـ مواصفات الحاكم: حيث لا تتمّ بيعته إلا باستكمالها.

٢ ـ ضرورة الترشيح والانتخاب: وتتمّ عن طريق الدعوة والقبول.

٣ ـ الحماية والمراقبة: في شكل وجوب الخروج والثورة وقتل الإمام إن انحرف.

كما فرضت على الإمام أن يلتزم بـ:

١ ـ الشورى في الأمر.

٢ ـ والعدل في توزيع المال.

وبذلك تفوّقت على كل المذاهب السياسية الأخرى، ولكن المؤسف حقاً أن الأطر التشريعيّة عند الزيدية نفسها لم تكتمل إلى درجة تمنع الانحراف أو التسرّب، فاعتورها بعض الاجتهادات التي أرجعتها إلى «قرشية» ونص محصور في آل البيت كما نرى ذلك عند الإمام «القاسم بن إبراهيم» والهادي «يحيى بن الحسين» و «المطرفية» وكثير من علماء «أهل البيت» في اليمن، وإلى اقتباسات «سنيّة» فيما بعد.

وغني عن القول إن هذه الاجتهادات والاقتباسات اللاحقة قد شاركت «السّنة» و«الإمامية» في القرشية والنصّ، وإن كان النصّ عند الهادوية أكثر اتّساعاً وشمولاً من النصّ الجعفري.

ومع ذلك فقد أبقت «الهادوية»(*) على مواصفات الحاكم، بل وتفننت في مثالية الشروط، كما حافظت على المنهج الزيدي نفسه في وجوب الخروج على الظلمة، وعلى وجوب التزام «الإمام» بالشورى «والعدل».. إلخ، وبسبب ما احتفظت به من شروط «للحكم» ومواصفات للحاكم وشروط «للبقاء» في الحكم، وشروط «للخروج» على الحاكم فقد تفوّقت على المذاهب الأخرى تفوّقاً بارزاً. كما أنها لم تذهب «كالسُّنة» أو «الإمامية» في إضفاء القداسة المطلقة على الإمام أو إعطائه الطاعة الكاملة. وبالرغم من أنها تعطي الإمام «العادل» الطاعة والانقياد في المنشط والمكره، وتعتبر معاداته معاداة لله سبحانه وتعالى، إلا أنّها، مع كل ذلك، قد أوجبت الخروج عليه، وأجازت

(*) اختلفت الزيدية نفسها حول مفهوم الإمام زيد وهل قال «بحصر» الإمامة في أبناء فاطمة فقط أم لا؟ وهل أثبت وجود النص على الإمام علي والحسنين فقط أم لا. إلا أن الزيدية جميعاً متفقون على أن لا نص بعد الحسين، ولذلك خرجت الزيدية عن القول بالنص إلى القول بالحصر وعادت إلى الانتخاب. على أن حصر الخلافة في «البطنين» ما هو إلا استبقاء للقرشية بمعنى أو بآخر. والذي عندنا أن الإمام «زيداً» ـ لإقراره بخلافة الشيخين «أبي بكر» و«عمر» ـ لم يقل بالنص. ونعتقد مع «السليمانية الزيدية» أن الخلافة في أي مسلم كفؤ لها. وقد جاء في كلامه أن بيعة أبي بكر كان نتيجة مصلحة رآها المسلمون. إذن فمفهوم «الخلافة» عنده هو أنها «عقد سياسي» بين الحكم والمحكوم. على أنني لم أصل بعد إلى الدليل الحاسم في أن زيداً لم يقل بالقرشية أيضاً.

مله لمجرّد انحرافه عن الشورى والعدل، وبذلك أنهت القداسة، ومكنت للمعارضة أن تتعرّف على الأخطاء من بداياتها في وقت مبكر، بخلاف «السنيّة» التي تفرض الطاعة مع وجود الانحراف والظلم في الوقت نفسه، وبخلاف «الإمامية» التي تعطي للإمام قداسة مطلقة.

ولا شك عندي أن هذه الطاعة المقدّسة للإمام قد كانت سبباً لهدم «الإمامة» نفسها فضمن «قداسة الطاعة» هذه انطوت المظالم، وخلف حجابها قبع الإرهاب الفكري، والله لا يأمر بالشر بل يأمر بدفاعه. ومع ذلك تغلغل مفهوم القداسة للإمام رغم كل المحاولات التي بذلها قادة فكريون عظام. وأصبحت «قداسة الإمام» ـ أي إمام ـ مسلماً بها: محاربته بيد المرء أو لسانه أو قلبه كفر، أو فسق، أو ضلال.

وفي ظلّ مناخ القداسة يصعب التعرّف على بداية الانحراف في أيامه المبكرة، كما يصعب التعرّف على خروج الإمام عن «طاعة الله» ما دام يؤدّي الشعائر الظاهرة. وليس أسهل على الظالم من أن يطيل الصلاة، ويرخي لحيته، ويهزّ سبحته، ويحرّك باستمرار شفتيه، ويبسمل ويحوقل، لتصبح طاعته بهذا الصنيع من طاعة الله وتصبح إمامته قضية دينية، الخروج عليه خروج على الإسلام. ما أسهلها وسيلة يملك بها زمام أمة ويقود بها شعباً وقبائل.

وإذاً فإن «الطاعة المقدّسة» التي منحت للإمام من أخطر ما ابتلي به النظام الإمامي نفسه، وجنى على نظرية الإمامة جناية فادحة.

ومع ذلك ومع تلك القداسة الشعبية للإمام ـ والتي بلغت ذروتها

على عهد الإمام يحيى حميد الدين ـ فإن كبار علماء النظرية الزيدية تمكّنوا من مقاومتها والحدّ من طغيانها كما تمكّنوا من إراقة دماء عدة أئمة كان آخرهم الإمام يحيى حميد الدين ذو القداسة الشعبية الطاغية.

واضح أن ما طرحته «الشيعة الجعفرية» و«السُّنة» من أفكار سياسية إنما هو إغراء للحكّام والجماهير معاً ليأخذوا بها أو يأخذوا منها، ولا شكّ أن أفكاراً تمنح الحاكم كل السلطة ثم في الوقت نفسه تعفي نفسها من مسؤولية مراقبته، ومن مسؤولية الدفاع عن الحرمات المصانة لهي دعوة صارخة للدخول في عالم الموت السياسي.

وكانت النتيجة أنها: أراحت نفسها وأتباعها من العمل ضد الظلم، والتآمر عليه، في مقابل محصول وفير من المنافع العاجلة. في حين تحمل العبء وناء تحت ثقله من لم يعطِ «الإمام» تلك الطاعة ولا تلك «القداسة» بل أوجب عليه الخروج وأجاز قتله واستبداله.

من هنا كانت ثورية النظرية الزيدية قائمة على أساس أن «الإمامة» و«الإمام» قابلان للانحراف، وأن تصحيح الانحراف واجب ديني كوجوب البيعة والطاعة، وبالثورة على الإمام يتهاوى أي اعتقاد بقداسة الطاعة.

ترتبت شؤون السياسة اليمنيّة وفق المذهب «الهادوي» ـ لا الزيدي ـ فأصبح الإمام من «أهل البيت» قانوناً شرعياً ولكن وفق «مواصفات» محدّدة بلغت مرحلة من الكمال في المثال لكنها لم تبلغ الأفضل والأكمل في التطبيق في بعض الحالات، بل في معظم الحالات.

فكيف تمكّن في نهاية المطاف إمام مجتهد من مجتهدي الهادوية أن يحوّلها إلى «مملكة» في مجتمع ألِفَ «الإمامة المحصورة» وأن يستبقيها باستمرار؟ ثم لماذا لم ينجح ولم ينج هو بنفسه إذ سقط هو قتيلاً وسقطت دولته صريعة ليس وسط حزن بالغ عليها، وإنّما ـ بفعل الممارسات الخاطئة والملتصقة بها ـ وسط تهليل بهيج بسقوطها.

لا سبيل إلى ذلك ما لم نعرف كيف دمجت المصطلحات وعطلت حتى أمكن دمج نظام في نظام بدون عناء. ولا سبيل إلى معرفة ذلك أيضاً ما لم نضع في اعتبارنا أن الانحراف لم يحصل بغتة، ولا دفعة واحدة بل إنه أخذ وقتاً طويلاً حتى استوفى اكتماله فاكتسح ما أمامه، ثم واجهنا لابساً عدَّته وعتاده.

عند استعراضنا للأحداث يتبين ذلك بجلاء: فقد وصل الإمام الهادي إلى الحق «يحيى بن الحسن» عليه السلام ـ مؤسّس المذهب «الهادوي ـ الزيدي» إلى اليمن ثائراً على العباسية محاولاً إرجاع «الخلافة» إلى الصدارة، وقد مكّن للزيدية الهادوية من الاتساع والانتشار حتى أصبحت تياراً زيدياً عاماً فرض نفسه بقوة وصاغ مجتمعاً وفق مواصفاته وشروطه.

وقد ازدهرت في أثناء المسيرة الطويلة ـ من بعده ـ فترات من الخلافة الراشدة حقاً، وفي إحدى المرات ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ بلغت أوجها على يد الإمام «شرف الدين»، لكن «صبيان النظرية» أو «خلف النظرية» عبثت بالدولة وبها حتى انتهت التجربة على يد أبنائه أنفسهم.

وفي مرة ثانية بلغت التجربة ذروتها على يد الإمام «القاسم بن

محمد» حيث تشكّلت الدولة الزيدية التي أجلت العثمانيين عن اليمن، ووحدت اليمن الطبيعي في دولة واحدة نعمت بالاستقرار والازدهار الفكري قرابة مائة عام.

وكان نتيجة هذا الانتصار العظيم والعمل الوحدوي المجيد أن أحب الناس الإمام «القاسم» وأبناءهُ الأربعة «المؤيد» و«الحسن» و«الحسين» و«المتوكل» حباً شعبياً عميقاً بلغ إلى درجة خاف منها الإمام «المؤيد» نفسه على الدولة نفسها من «صبيان النظرية» فأمر ـ وقد شاهد شيئاً من ذلك ـ بأن ينضوي حفدة الإمام «القاسم بن محمد» تحت إمرة أخيه «الحسين» حتى يكبح جماح الحفدة، ويوجّه هذه الشعبية العارمة لصالح الدولة والشعب اليمني، واضطر مقابل ذلك أن يخمد بالقوة العنيفة تمرّد الحفيد «أحمد بن الحسن» مرّتين.

وقد اعتبر الإمام المقبلي ـ رحمه الله ـ تعيين أولاد الإمام المتوكل على الله «إسماعيل» في إدارة الحكم إحياء للوراثة(*) والمقبلي ـ رحمه الله ـ تلميذ المتوكل وأحد المعجبين به والمشيدين بفضله، ولا نظن المتوكل قد قصد بذلك التعيين وراثة أولاده بدليل على أنه مات فبايع الناس ابن أخيه. لكن العملية نفسها أفضت إلى تحكم وهيمنة فوراثة حقيقية، وليس في وسع أحد أن يدعي بأن هؤلاء الأئمة العظام

(*) قال الإمام المقبلي في حديثه عن تولية عثمان لابن أبي سرح والوليد الفاسق وعزل سعد به إلخ: «وقد اقتدى الناس بعثمان في إيثار أقربائهم إلى يومنا هذا. وهل أوضح ممن شاهدت من تولية الإمام المتوكل على الله (إسماعيل) أولاده. مات وقد وطدهم جهات اليمن وكلهم غير صالح إلا واحداً) الأبحاث المسددة ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤ والواحد هذا هو الإمام المؤيد الصغير «محمد بن إسماعيل» فقد كان من عباد الله الصالحين.

«القاسم» و «المؤيد» و «المتوكّل» و «المؤيد الثاني»قد حصروا الخلافة في أبنائهم، أو دعوا إليهم، أو أوصوا بها، أو حتى رشحوا أحداً من أبنائهم.

لكن تركّب من الجزئيات الصغيرة تيّار عام أفضى إلى نتائج ناجعة. فباستمرار الحكم في أسرة «الإمام القاسم» وسط أعمال مجيدة في البداية؛ ومشاركة الأبناء في إدارة الدولة، وظهور شخصيات منهم قوية، كان لها بحكم الممارسة والعادة والتعوّد هيمنة ـ قد أدّى إلى بداية غير مقصودة أفضت إلى الوراثة في شكلها الأخير: ابتداء من قناعة تامّة عند العامة، وانتهاء بقناعة متملقة من المتزلفين من علماء السلطة(*) بأحقية الوراثة في الأسرة الحاكمة.

كان المهدي «أحمد بن الحسن» أقلّ علماً من أعمامه إلا أنه كان على جانب كبير من حسن الإدارتين: السياسية والعسكرية فغطت على ما به من نقص، لكنه ربما بفعل المصادفة وحدها كان الأب المباشر لتسلسل وراثي، وهكذا أدّى تهاون «حراس النظرية» أنفسهم إلى أن يتسلل «خلف النظرية» إلى «النظرية الهادوية» نفسها فيصيبونها بالاسترخاء، ويجعلون منها مادة لينة تسمح لصاحب المواهب «محمد بن أحمد» (١٠٦٩ ـ ١١٣٠ هـ/ ١٦٨٥ ـ ١٧١٧ م) ـ الفاقد لكل الشروط ـ أن يقتبس من النظام التركي ملامح كثيرة، على نحو محدود ـ في البداية ـ يغطي بها عريه العلمي ويمارس بها انحرافاً

(*) أفتى شيخ الإسلام «أحمد بن محمد الشوكاني» ـ رحمه الله ـ وهو يدعو إلى تأييد المتوكل الأعرور ـ بأن الخلافة لا تصح إلاَّ في آل القاسم فقط (السيوف القواضب ورقة ٢٩).

جائراً، ما لبث أن استشرى وتزايد، والشر ـ على حد تعبير الإمام محمد بن عبد الله الوزير ـ يزيد إلى ما لا نهاية».

إن ولاية صاحب المواهب شكّلت فعلاً انحرافاً بزاوية حادة في كل شيء، وكان الرجل يملك إدارة عسكرية جيدة لكنه خالٍ من بقية الشروط.

وتزامن هذا الاقتباس السياسي ـ في الوقت نفسه ـ مع اقتباس فكري وبصورة مكثّفة.

فكما أعجب الأئمة بأبهة الملكية الأموية والعباسية ثم ـ على نحو مباشر ـ «بالملكية التركية» تطلع بعض العلماء الزيود إلى «رفاهية» علماء الملوك، ولهذا نجد نظائر وأشباهاً «للزهري» و«الشعبي» و«شيوخ الإسلام» في النظام التركي على وجه الخصوص تظهر في شخص شيخ الإسلام «أحمد بن محمد بن علي الشوكاني» وأمثاله. كما نجد الإمام الكبير «محمد بن علي الشوكاني» موظفاً كبيراً عند ملك غشوم. كما نجد «أئمة» جهلة بالفعل يزيِّنون عرشهم بأمثال هاته الشخصيات المتلألئة.

ومن نافلة القول الإصرار على أن هَذا التسرب قد أضعف ـ في هذه الفترة بالذات ـ صلابة النظرية الزيديّة وجعلها تتعايش مع المكتسبات، وكل ذلك قد تمّ على حساب النظريّة والأهداف.

اقتبس الأئمة ـ الملوك من العثمانيين، نظام «مشيخة الإسلام» للأسباب نفسها التي أوجدت هذه المشيخة عند الأتراك، أي لسبب جهل السلطان بالشريعة. وكما اضطرّ «القائد العسكري العثماني» ـ الخليفة فيما بعد ـ وقد تولّى أمر المسلمين وهو به غير جدير أن يفتش

من «مفتي» يسدّ هذا الخلل العلمي فقد اضطر «الملك ـ مام» وهو يعرف جهل نفسه إلى تبني مثل ذلك النظام، وهكـذا أدّى ضعف إمكانية «الملك ـ مام» العلمية إلى بروز مرتبة «شيخ الإسلام»(*) فكان «الملك ـ مام» وهو يعرف مدى جهله ـ يدعم شيخ الإسلام، ويطلق يده في فصل الخصـومات القضـائية ليعـوّض بهذا الـبريق شرعية منطفئة، والحقّ أن كثيـراً من «الملوك ـ الأئمة» قـد اختاروا شيـوخ إسـلام جيّدين، ومنحـوهم صلاحيـات واسعة في القضـاء وفصل الخصومات بين الناس، وهذا أمر حسن في حـد ذاته لـو استكمل القضاء حـق الإشراف على جوانب الشريعة.

لكن مجال «شيخ الإسلام» كان محصوراً فقط بالقضاء العادي من فصل خصومات المتخاصمين وقضايا الإرث والزواج ونحو ذلك، أما الجانب السيـاسي والاقتصادي والاجتـماعي ـ إذا تعارضت مـع مصالح «الملك ـ مام» فلا دخل لشيخ الإسلام فيها، أما لو تعارضت قضايا «الملك ـ مام» مع الشريعة نفسها فإن شيخ الإسلام ينأى بنفسه عن الاقتراب من هذه المآزق الوبيئة. وقتل رجل مثل «ابن حريوة» جهر بضرورة خلع الإمام المهـدي «عبد الله» ليس من اختصـاص شيخ الإسلام، ولا يدخل في إطار القضاء ولا الشريعة..

على أن هذا التعاون بين «الحكم» و «مشيخة الإسلام» قد دعم مكانة الحاكم، وتقويـة نفوذه، إذ امتصّ شيـوخ الإسلام ـ بتـأمين

(*) شيخ الإسلام وظيفة حكومية تعني وزير العدل بمفومها الآن، وليست رتبة علمية ولذلك يقال: «وعرضت عليه مشيخة الإسلام فقبلها أو رفضها» أي الوظيفة وكثير من العلماء لم يقبلوها.

جانب من القضاء ـ جانباً كبيراً من نقمة الأمة، وحسبت هذه النقطة منقبة للملوك، ومثلبة للعلماء عند كثير من المؤرخين والمفكّرين.

ذلك أن جانباً كبيراً من الشريعة قد أهمل إهمالاً، وأن استهتارا بالحقوق السياسية والاقتصادية قد مورس على نحو بشع، ولم يحرّك العلماء إزاء رغبات «الملك ـ مام» ساكناً، ولم يعترضوا على أي الانتهاكات والتعسفات التي كان يقوم بها قط، واكتفوا بالوقوف أمامه صامتين، وفي أحسن الأحوال «مراجعين» ملتمسين العفو عن المظلوم من الظالم.. في حين غرق بعضهم في الصمت المطبق إلا من حوقلة هامسة واستغفار مكتوم لا يكاد يبين.

وإذا كان «للملك ـ مام» منقبة الحفاظ على جانب القضاء، فقد سقطت هذه المنقبة بسقوط «الملك ـ مام» وقيام حكم «المتغلّبين»؛ إذ كان القضاء في ظلّ «الملك ـ مام» على نواقصه ـ أفضل من أيام «المتغلبين» الجهلة ومن القوى المحلّية الشرسة، التي كانت خَلَف سوء بكلّ المقاييس.

إذاً فإن النظرية الزيدية على تفوّقها قد فشلت هي الأخرى في تطوير نفسها إلى الأفضل، بل نراها ـ في جانب آخر ـ تتهاون في التقاط أفكار جعفرية واقتباسات سنيّة، مما يؤكّد أن الممارسات الفردية الطويلة منذ نهاية «الخلافة الراشدة» قد كانت من العمق بحيث أكلت ـ أو أثرت ـ في كل المحاولات الإصلاحية. وإذا لم نأخذ بهذا التفسير الذي شكّل في نفسية المسلمين «صنماً» سياسيّاً قاسياً فلن نجد قبولاً لسقوط نظرية مثل الزيدية بذلك الشكل، بل إن سقوط الزيديّة يمثّل لنا مراحل التأكُل التاريخي على نحو واضح مما يرسم حيرة

..هشة تنبثق من موقف يتكرر باستمرار وهو أن المسلمين يملكون
.. انات جيدة لكنهم لا يقدرون على تطويرها، كانوا هكذا مع
الخلافة الراشدة، ومع النظرية الزيديّة ومع الديمقراطية ومع
الجمهورية أخيراً. إن الموروث الفردي يلتقف ما يصنعون.

نعتقد الآن بعد هذا الاستعراض أن المعالم قد توضّحت، وأننا
.. عرفنا كيف بدأ «التسنُّن السياسي» يتخلّل الزيدية ويتوسّع على
حساب انحسارها، وكيف بدأ العلماء والحكّام المتأثرون بها يليّنون من
صلابة «النظرية الزيديّة» لتتعايش مع المقتبسات المنحرفة الوافدة
وسواءم معها. وكانت النتيجة المرة أن تعرض «الانتخاب» إلى
الإسقاط، و«الاجتهاد» إلى الإلغاء، و«الحرية» إلى الإطفاء ومن ثم
بدأت «الوراثة» تزدهر على حساب الانتخاب، و«التقليد» على
حساب «الاجتهاد» و«التملّق» على حساب التضحية بالحرية.
وهكذا نرى علماء كباراً ومجتهدين عمالقة: وزراء أو حكاماً شرعيّين
لـ «ملك ـ مام»: وارث، أو متغلّب متسلّط.

وربّما لأول مرة في تاريخ «الزيديّة» يتضافر العلماء مع الظلمة في
هجمة عنيفة لتضييق الأضيق.. وتكون النتيجة أن يصبح الهرم
السياسي معكوساً، فيقف الجهل على قمة الحكم، ويقف «ورثة
الأنبياء» على السفح يترنمون بأمجاد ملوكهم في لحن جنائزي حزين
وطويل.

برز في هذا المناخ الزيدي تياران اثنان: تيّار هادوي يتشدّد في
تطبيق الشروط والمواصفات وإقامة العدل كما يتشدّد في الجانب
الفقهي أيضاً، وتيار أرخى لنفسه العنان في عدم التمسّك بالشروط

والمواصفات والعدل، كما أرخى لنفسه العنان في الانفتاح الفقهي على المذاهب الأخرى، والانفتاح السياسي على أرباب الدولة، وإذ انفتح التيار الأول على الأمة انغلق على أرباب الدولة والقصور والمذاهب، وإذ انفتح الثاني على الملوك والمذاهب انغلق على الأمة.

وإذا كان الانفتاح المذهبي قد أعطاهم تفوقاً في هذه الناحية، فإن التراخي السياسي يقعد بهم عن المكانة الأولى، ويبرزهم «حواة» في مجتمع الطغاة، لكن الشيء المؤكد أن تيارين اثنين هما: «التشدّد» و «اللين» أو «السُّنة» و «الشيعة» أو «النـواصب» و «الروافض» كـما يحلو للجانبين ادعاءه قد سارا في خطين منفصلين ضمن الزيدية نفسها في هذه المرحلة وهو ما سيواجهنا بعد الآن في أغلب الحالات.

والآن لنر كيف تكوّنت الأدوار، وكيف انبثق «الأئمة ـ الملوك» من رحم الإمامة وكيف ولد «المتغلّبون» من ترائب «الملوك ـ الأئمة» ـ وكيف ولدت «القوى المحليّة» من صلب «الانفلات».

يمكن القول بأن المسيرة التاريخيّة منذ الإمام «القاسم بن محمد» قد مرت بأدوار رئيسيّة تمثل مجرى التيار العام.

تمثل دور الأئمة ابتـداء «بالقـاسم بن محمد» وانتهـاء «بالمؤيـد الصغير» في حوالى مئة عام من سنـة ١٠٠٦ إلى ١٠٩٨ هـ (٩٧ ـ ١٥٩٨ ـ ١٦٨٦ م) ونلاحظ أن الأحفاد بدأوا ينحتون طـريقهم في أواخر هذه الفترة.

ثم تلاهم دور الملوك ـ الأئمة وهم الذين نطلق على الواحد منهم لقب «ملك ـ مام»، وقد استهلّت هـذه الفترة بصـاحب المواهب، وانتهت بـالمهـدي «عبد الله» باستثنـاء فـترة المنصـور «الحسـين بن

القاسم» بن «المؤيد بالله» القصيرة الأمد والأثر، وفترة المهدي «عباس» فهما عندنا من الأئمة العظماء ويمكن تحديد هذه الفترة من عام ١٠٩٨ إلى ١٢٥٢ هـ (١٦٨٦ ـ ١٨٣٥ م) وفي هذه الفترة تولّى «الملوك ـ الأئمة» الحكم بالوراثة غير المعلنة، وأول من تولّى منهم «القاسم بن حسين» بن المهدي «أحمد بن الحسن» فخلفه ابنه المنصور «الحسين» فخلفه ابنه الإمام «العباس» فخلفه ابنه المنصور «علي» فخلفه ابنه المتوكّل «أحمد» فخلفه ابنه المهدي «عبد الله» والحق أن هؤلاء تولّوا الملك لا بترشيح من آبائهم ولا بترشيح من العلماء، وإنّما بحكم القوّة والهيمنة والحضور السياسي.

ثم تمخض هذا الدور عن ميلاد توأم بغيض: «القوى المتغلبة» و «القوى المحليّة»، وقد استهلّ «علي بن المهدي عبد الله» هذه الفترة واستمرّ هذا العهد إلى خروج الأتراك من اليمن للمرة لأخيرة، وذلك من ١٢٥٢ إلى ١٢٨٩ (١٨٣٥ ـ ١٨٧٣ م) باستثناء المتوكّل «محمد بن يحيى» فهو عندنا «ملك» والناصر «عبد الله بن الحسن» فهو عندنا إمام وفي بداية هذه الفترة حصلت محاولة للخروج عن الملك المتسلسل، بثورة الناصر «عبد الله بن الحسن» بن المهدي «عباس» على «علي بن المهدي» فانقطع التسلسل الموصول، وإن بقي في البيت نفسه أي بيت «الحسين بن المهدي» وأعقب الناصر «الهادي» محمد بن المتوكّل «أحمد» فأعيد التسلسل إلى ما كان عليه. ثم جاء «علي بن المهدي» لفترة وأطاح به المتوكّل «محمد بن يحيى المنصور علي» ثم أعيد «علي بن المهدي»، وهكذا بقي الملك في بيت «الحسين بن أحمد» إلى رجب ١٢٦٦ هـ حين بايعت صنعاء «للعباس ابن عبد الرحمن الشهاري» فخرج الملك من بيت الحسين بن أحمد إلى

بيت المتوكّل «إسماعيل بن القاسم بن محمد» ثم خـرج عنهم الملك كلية بخلافة الإمام الكبير «أحمد بن هاشم الويسي» ثم عاد في شكل «غـالب» و«شوع الليـل» و«الذعرور» ورافق هذا المتغلّب أو ذاك رئيس محلي قوي فكان «علي بن حسين الهمداني» مع علي بن المهدي، ودغيش الحارثي مع شوع الليل ومشائخ أرحب مع الذعرور، وكانت صنعاء مع «الحيمي» ثم «معيض» وبرز على الساحة قـادة القبائـل كالحيمـي والشايف وأبو راس والشليف ومحمد علي الشامي ومحـافظ والصوفي والهجام وبن مرح والعذري وغيرهم وغيرهم.

وسارت القـوى المتغلبة من الهـاشميين «والقـوى المحليّة» من مشائخ القبائل معاً في اتجاه واحد، وما لبث أحد التوأمين أن سيطر على الآخر، فوضعت القوى المحليّة «القوى المتغلبـة» تحت رحمتها وسيّرتها حسب مصالحها ورفعت هذا المتغلب وخلعت ذاك، وبايعت متغلباً، لتخلعه ثم تعيده فتخلعه أو تأتي قبيلة أخرى فتتولى خلعه وتعمل لصاحبها ما عملته القبيلة الأخرى بصاحبها أيضاً.

في ظل هذا الوضع المضطرب حاول أئمة مصلحون أن يعيدوا للخلافة حق «الانتخاب» المحدود ومواصفات الحاكم على الطريقة الهـادويـة فثـار «محمد بن إسحـاق» و«أحمـد بن عـلي السراجي» و«الحسين بن علي المؤيدي» و«أحمد بن هاشم الويسي» و«محمد بن عبد الله الوزير»(*) ضد تيار الملوك الأئمة وضـد «القوى المتغلّبـة»

(*) لم نعتبر الناصر «عبد الله بن الحسين» على تقواه وحزمه وعدله من هؤلاء لسبب اعتقاده بأن الإمامة لا تصلح إلا في بيت القاسم، وقد فصلنا هذا في كتابنا عن الإمام محمد بن عبد الله الوزير.

، «القوى المحليّة» ولكن محاولاتهم فشلت بسبب تعوّد النـاس على الانحراف وعلى استمرارية الحكم في البيت الواحد، وبسبب انطلاق «القوى المحليّة»القبلية وسيطرتها أيضاً.

وقد حاول «السراجي» و«المؤيدي» إخراج الإمـامة من قفص الملكية وفشلاً، ونجح الناصر «عبد الله بن الحسن» في ثورتـه وإن أبقى جذور أفكاره مرتبطة في الانتماء الأسري لاعتقاده بأن الإمامة لا تصلح إلا في «بيت القاسم» بيد أن الإمام الكبير «أحمد بن هاشم» أعاد الخلافة إلى الانتخاب المحصور لكنه لم يستمرّ في حكم صنعاء طويلاً فعاد «المتغلّبون» من بيت الحسين بن المهدي إلى السيطرة المؤقتة كالهادي «غالب» و«العباس بن المتوكّل أحمـد» و«حسين بن أحمـد الذعرور» و«شوع الليل» لكن الإمام الشرعي مع كل ذلك ـ ظلّ هو الإمام «الويسي» فلم يقدِم أحد من العلماء على مبايعة إمام غيره، ولما توفي اتّجه العلماء إلى رجـل آخر لينتخبـوه مستأنفـين بذلـك العمل انقطاعاً طويلاً في ممارسة حقوقهم فذهبوا إلى قريـة السر لانتخاب الإمام «محمد بن عبد الله الوزير» فبايعوه، وبذلك أعيد الانتخاب «الاختيار» إلى الساحة من جديد، لكنّه أيضاً فشل ولم يحقق نجاحاً.

نقف هنا لننبه إلى أن المنهج التاريخي يحدّد بنفسه الأدوار بدقة مفرطة، وبوضوح تام، وبدون إدراك تلك الأدوار فالتعميم الضار يكون البديل. ومن خلال تلك التحديدات يتبينّ لنا ـ مما سبق ـ أن المنهج التاريخي لا يعمم الخطأ على بيت الإمام القاسم بن محمد ولكنه يصبه على فرع واحد من بيته هو بيت «الحسين بن المهدي أحمد» وعلى فرع واحد من هذا البيت أيضاً، ففي هؤلاء استقرّ الملك ومنهم كان العبث.

فلو عممنا القول على بيت القاسم كله لجانبنا الصواب وظلمنا قوماً من هـذا البيت نفسه قـاوموا مـظالم بني عمهم كبيت إسحاق وغيرهم، وحملوا راية النضال وأبلوا بلاء عظيماً وثاروا عدّة مـرات ونُكبوا وعذِّبوا عذاباً نكراً، وكان آخر هؤلاء سيف الحق إبراهيم.

وهكذا ندرك أنه في غياب المنهج التاريخي، انطمست الفوارق على المؤرخين القريبين فأظهروا عهـد «الملوك الأئمة» وكـأنهم أئمة كبار، ونظروا إليهم بعين العطف والحنـان لحزمهم وتغـطيتهم إزاء ضعف وهوان «المتغلّب».

وبسبب اختلاط المصطلحات اعتبر المتأخرون هؤلاء «المتغلبين» أئمة وما هم بأئمة، ولكن هؤلاء المؤرخين لا يعلمون إذ إن هؤلاء المتغلبين ليسوا بأكثر من أداة بأيدي القوى المحلية ليس غير.

إن المناقب التي منحها المؤرخون «للملوك ـ مام» إنما تعود إلى ما أبدوه من حزم ويقظة في مقاومة تفكيك الدولة، لكنّها لا تضعهم في مرتبة «إمام» ما دامت تنقصهم الشروط الأساسية لاكتمال البيعة، إلا أنها تعطيهم تفوّقاً على المتغلّب من حيث إن الواحد منهم تمكن من الاحتفاظ بهيبة الدولة، وتقليص نفوذ القوى القبلية ما أمكن. من هنا جذب «الملك ـ مام» ـ وهو يقاوم نفوذ القبائل عطف المؤرخين فأسبغوا عليـه بليغ الثنـاء.

وأما «القوى الهاشمية المتغلّبـة» فلم تكن قادرة أن تسـدّ مسدّ «الملك ـ مام» حتى في أضعف سلبياته بل كـانت أكثر سـوءاً وأكثر تردّياً. وكانت النتيجة ـ بفعل الاقتتال والتفكك ـ أن عاد الأتراك إلى الحكم من جديد، فوضعوا ـ ضمن ارتياح عام ـ حداً لعبـث «القوى

المحلية القبلية» و«القوى المتغلّبة الهاشمية» فأراحوا العباد والبلاد
...هم، ولكن الأتراك ما لبثوا هم أنفسهم أن انقلبوا إلى هم ثقيل
..نابوس مسيطر، مما أدّى إلى ظهور شخصية فذة مؤمنة صلبة حملت
..اية الجهاد ضد الأتراك، وراية الجهاد ضد بقية الأصناف والأشكال
.. «ملك ـ مام» وارث أو «قوى متغلّبة» أو «قوى محليّة» فكان
«الهادي شرف الدين» البداية الجديدة للعودة إلى الخلافة الهادوية
..ث تمكّن بالفعل من تجسيد النظرية تجسيداً حيّاً، كما تمكّن ـ رحمه
الله ـ من وضع أسس «الدولة الثانية الحديثة»، وتشبه حركته حركة
الإمام «القاسم بن محمد» من أوجه كثيرة، فكلاهما قاتل الأتراك،
والغى أدعياء الإمامة، وكلاهما ترك أمر الخليفة لمن يختاره العلماء،
وفي كلا الحالتين كان العلماء هم الذين اختاروا الإمام الجديد، وعند
وفاة الإمام «الهادي شرف الدين» بايع العلماء عالماً آخر لا يمت إلى
الإمام الراحل بقرابة.

وقد تكون المصادفة وحدها هي التي جنبت المسيرة هيمنة
الاستمرارية في البيت الواحد، فمحمد بن الإمام «الهادي
شرف الدين» عند وفاة والده كان في الثالثة عشرة من عمره، لذلك لم
يكن وارداً اختياره خلفاً، فانصرفوا إلى المنصور بالله «محمد بن يحيى
حميد الدين» فبايعوه بعد مناظرة عنيفة، وهكذا يبدو أن المصادفة،
وليس المبدأ هو الذي حدّد هذا المصير، ولو مات الإمام الهادي شرف
الدين وابنه «محمد» في عمر يؤهّله للخلافة لما انصرف الناس عنه لما
كان عليه من علم وزهد وورع، ولربما تكررت «الاستمرارية» مرة
أخرى، ونشأ الأحفاد فأعادوا قضية أسباط الإمام القاسم من جديد
ذلك أن النظرية نفسها لا تمنع من أن يخلف الابن أباه إن كان

للخلافة أهـلاً، لقد كـان اختيار العلماء للمؤيـد بالله بعـد أبيه ا
التجربة الأولى طبيعياً بكل المقاييس والمواصفـات والشروط لكن
الخـطأ ـ بحكم التجـربـة ـ لا يكمن في أن يخلف الابن أبـاه
جدارة، وإنّما يكمن في أنها تتحوّل إلى استمرارية في البيت الواحد
وما يتولّـد عنها من شعـور بالحقـوقية والملكيـة يستغلّه من لا يفهم
النظرية من الأحفاد والأسباط.

وليس من شكّ عندي أن الانحراف «بالدولة القاسمية» كـان
نتيجة شعور الأحفاد بهذه الملكية الخاصة، فكانت النتيجة أن أفضى
هذا الشعور إلى الوراثة غير المعلنة فالانهيار.

كما أنه ليس من شكّ أن في «الاختيار» لـلأكفاء حـركة دائبة
وإبداعاً جديداً، ولن يقدّم المرشح نفسه إلا وفق مناخ يتيح المجال
للأفضل أن يفوز. ولا تعطي «الاستمرارية» هذه المميزات الفذة بل
تسودها النمطية الثابتة ذبولاً واسترخاء. ومن تحصيل الحـاصل أن
يفقد الوارث شعوره بالحاجة إلى اكتساب المناقب ما دام وهو سيرثها
غصباً أو وراثة بـدون عناء الـطلب وتعب «المواصفـات» وضرورة
«الشروط». لقد أغناه ورثه عن أن يكدّ ويكدح وعن أن يبني نفسه
وعقله. . ولهذا نلاحظ أن «الاستمرارية» أول ما تصيب بالجمود أبناء
الأئمة أنفسهم.

إن انتخاب الإمام المنصور «محمد بن يحيـى حميد الدين» عقب
الإمام شرف الدين خطوة موفقة في إنهاء الوراثة. ومن حسن الحظ
أن الحركة قويت، والرقعة المحرّرة ازدادت. ثم مضى إلى ربه حميداً
سعيداً لم يوص إلى أحد، ولم يعيّن ولداً، ولم ينصّب قريبـاً، وترك
للعلماء حق اختيار من يرونه كفؤاً؛ فبايع العلماء ـ بعد تهديد مباشر

.. «ناصر الأحمر» الكبير على رواية، وبضغوط أدبية من قبل الرجل الأقوى سيف الإسلام «أحمد بن قاسم» في رواية أخرى ـ الإمام «يحيى» ابن الإمام الراحل فثبتها هذا في صلبه وبذلك أعيدت «الاستمرارية» من جديد. وأظهر الإمام يحيى حرصه على استبقاء الملك في ذريته فسعى ـ كما أثبتت الوقائع ـ إلى الوراثة سعياً، ..كررت القصة على نحو مأساوي.

كان الإمام «يحيى» مجتهداً يحظى بالمواصفات المطلوبة إلا شرطاً واحداً لم يتوفر فيه وهو الكرم. والمعروف أنه كان بخيلاً شحيحاً إلى درجة لا تكاد تتصوّر، ولما أثار بعض العلماء هذه القضية كان تدخل سيف الإسلام «أحمد بن قاسم» حاسماً لإنهاء المشكلة لصالحه، وأكاد اعتقد أن عدم ظهوره على المسرح أيام أبيه هو أحد الأسباب في اختياره، فالرجل لم يكن له دور بارز في الجهاد ضد الأتراك، ولم يعرف الناس ـ من ثم ـ أأحسن القيادة أم أساء حتى يعرفوا الرجل عن كثب، وبما أن خبرة التعامل معه كانت مفقودة، فقد ساعد هذا الغياب على تجاوز العقبات، فليس في ماضيه ـ سوى البخل ـ ما يفزع، وقد يتغير الحال فيصبح ـ وقد تقلّد المسؤولية. رجلاً آخر، لكن التقديرات أخطأت مرماها، فلم يكن «يحيى» من النوع الذي يترك ما بين يديه ولا أن يخلع جلده. لقد ورث حكماً أراد أن يستبقيه في ذريته فاستمد من ماضي الأحفاد الأمثلة والسوابق. وكما اقتبس «صاحب المواهب» ملامح من الحكم «الملكي التركي» فقد اقتبس الإمام يحيى «الملكية التركية» كلها، وألغى ـ بعد حين ـ «الدولة اليمنية الإسلامية» وأقام المملكة المتوكليّة اليمنية، وأوجد ولاية العهد وأصبحت وظيفته الرئيسية: ملك المملكة المتوكليّة اليمنية، ولم يبق

للإمام إلا ما تعنيه كلمة الأستاذ أو الدكتور أو العقيد قبل كلمة رئيس الجمهورية أو رئيس الدولة ولكنه مع ذلك احتفظ بلقب «أمير المؤمنين» ليبقي له مكانة روحية وسط جماهيره الوالهة بحبه، وظل من ثم يمارس الملكية تحت شعار الخلافة. وبإعلان «المملكة المتوكليّة اليمنية» ألغيت الإمامة عملياً وتداعت بقية المؤسسة العتيدة.

وهذا يسلمنا إلى القول بوضوح ما بعده وضوح إن إعلان «الجمهورية» من الناحية العملية لم يكن البديل الذي تمّ «للإمامة» وإن الإمام يحيى نفسه هو الذي أبطل «الإمامة» عام ١٣٤٢ عندما أعلن «المملكة المتوكليّة اليمنية» بدلاً من «دولة اليمن الإسلامية» كما كانت تسمى، ولم يكن التغيير في الشكل من أجل مسايرة المقتضيات الدولية فقط ـ كما كانوا يقولون ـ هو الذي تم، بل رافقها ممارسات ملكية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، فأصبح «للإمام ـ الملك» ولياً للعهد يرثه كما يرث مقتنياته، أي أن النظام أصبح أسرياً ووراثياً، وأصبح أبناؤه يلقّبون بأصحاب السمو الملكي إلى آخر الملامح الملكية.

خلاصة هذا البحث كله أن الانحراف بالنظرية الزيدية كالانحراف بالخلافة الراشدة وعلى الخطوات نفسها قد أدّى إلى إبطال «الانتخاب المحصور» وإحياء «الوراثة» في مناخ فكريّ قام أساساً لمحاربة هذا الاتجاه، ومن ثم بدأ التناقض في العمل بين الفكرة والتطبيق، ولو كانت «الزيديّة» كمذاهب السُّنة تقرّ الأمر الواقع لما حدث مثل هذا التناقض بكل تأكيد.

كيف تمكّن «الإمام يحيى» أن يقضي على «الإمامة بتلك السهولة؟.

حسبنا فقط أن نستعيد في أذهاننا «المواصفات» و «المقاييس» «والشروط» الهادوية التي تنطبق على حكم «الإمام» أيّ إمام والتي بها تصلح إمامته وتستمر طاعته لنعرف بجلاء أن الإمامة كانت قد انقضت منذ زمن إلا بين الحين والحين، واليقظة بعد اليقظة، بشكل لم يترك تأثيراً حاسماً لصالحها، بل كان الأثر الطاغي والبشع هو ما تركه «الملك ـ مام» و «المتغلّبون» و «المنحرفون» مما مهد للإمام «يحيى» أن يقدم على خطوته الفاصلة.

وأمام تلك الممارسات الطويلة لم يعد مستغرباً أن يتمّ للإمام «يحيى» ذلك الانقلاب «الملكي» في مناخ بدأ يتحلّل من الداخل ويأكل نفسه.

وإلى جانب ذلك فثمة أسباب أخرى سهّلت للإمام ابتلاع «الإمامة» بشكل نهائي. فالإمام الذي استعاد لليمن الشمالية وحدتها قد أصبح بطلاً قومياً، و «قديساً روحياً» وقائداً لمجتمع ليس عنده القدرة على إدراك الفوارق الفاصلة بين «الملكية» و «الإمامة». والحق أن «الفواصل» لم تكن واضحة ـ وذلك أمر طبيعي ـ إلا في أذهان العلماء الملتزمين بنهج الإمام «زيد» السياسي، وهم قلّة أو أصبحوا قلة. أما الجماهير فقد استهوتها شخصية الإمام «يحيى» إلى حدّ القداسة، وأصبح من ثم ـ وقد ملك عليها أمرها ـ يوجّهها حيثما يريد، وكيفما يريد.

وأعاد الإمام بسرعة «الطاعة المقدّسة» إلى الواجهة بعد أن حطّمها المتغلّبون ونشط نشاطاً ملحوظاً في غرسها في ضمير الأمة فعلاً حتى نمت واستوثقت، وأردفت السوابق السيئة التي ابتدأت «بصاحب

المواهب» خطةُ هذا، وكانت تلك السوابق قد قلّلت من خطورة الفوارق والسمات والملامح الزيديّة الفاصلة بين «الملكية» و «الإمامة» فجاء الإمام يحيى ـ مستفيداً من ذلك كلّه ـ فنقل الإمامة من موقعها «الانتخابي المحصور» إلى موقع ملكي بحت، وقدم له «علماء السلطة» التبرير الذي يريد.

ومن الملاحظ أن هؤلاء العلماء قد استندوا في تبرير تقرير «ولاية العهد» على المذاهب الأخرى، ولكنهم لم يعتمدوا قط على «الزيدية» التي يحكم «الإمام يحيى» نفسه باسمها، وهكذا يمكن القول بأن الملكية قد انبثقت ـ في غياب تام عن الزيدية ـ واستنجدت لتجذير نفسها بفتوى غير زيدية(*)، ومن هنا أمكن للإمام الزيدي أن يتربع على عرش ذي دعائم «سنية» واهية وفق فتوى مشؤومة عليه وعلى «الزيدية» معاً: أعلنت الترحيب بنظام «الوراثة» كجزء من نظام الخلافة نفسها، وبذلك تم لأول مرة وعلى هذا النحو الواضح ـ دمج النظامين «الإمامي» و «الملكي» في إطار واحد. . وتم في الوقت نفسه إبعاد «النظرية الزيدية» من مجال الفقه السياسي؛ وأخيراً وجدت الملكية في هذه الفتوى البائسة رداءها الشرعي المستعار.

وهكذا بسبب ثقة الأمة في قيادته، وتملق «علماء السلطة» لرغبته، وعدم إدراك «الفوارق» بين المصطلحات أمكن «للبداية

(*) انظر رسالة بعض العلماء إلى الإمام «يحيى» في كتاب المؤرخ «محمد زبارة» ولم يكتف علماء السلطة بولاية العهد للابن الأكبر بل ارتأوا أنه من أجل الحفاظ على الإسلام والمسلمين أن يكون بقاء (منصب الإمامة في أنجال مولانا أمير المؤمنين إمام العصر عليه السلام) أئمة اليمن ٤ : ١٠٩.

«الماطئة» أن تغيب بكل سهولة عن الرؤية، وأن يظل هذا الغياب ...ل ملامح الصراع الباحث بدون جدوى عن جذوره الضائعة.

ثم إن حوالى أربعين عاماً (١٣٤٢/١٣٨٢) من الممارسات الملكية كانت كافية لتقبّل التغيير الذي حدث، وأمكن لهذا التغيير ـ ...ب إضعاف الثقافة الزيديّة ـ أن يبتلع «الإمامة» عملياً، وأن يضع ... محلّها ملكية غير شرعيّة.

ولم يشكّل هذا الانقلاب بطبيعة الحال أية هزة في أوساط الجماهير، لكنّه أوجد حركة عند «حراس النظرية» من علماءالزيديّة الذين حاولوا تصحيح المسار عن طريق النصح والإصلاح أولاً، ثم الثورة عام ١٣٦٧ / ١٩٤٨ في النهاية، ولكنّهم دفعوا حياتهم ثمناً لهذه «الحراسة» اليقظة. وبسقوط ثورة الدستور عاد الوجه الملكي يملأ الساحة من جديد، وتبيّن ـ عندئذٍ ـ أن تلك الفتوى التعيسة قد أعطت ثمارها المطلوبة. لقد أصبحت الإمامة واقعاً ملكياً مقبولاً عند الجماهير وعند المثقفين على السواء، وإذ عبّرت الجماهير عن سخطها على ضياع «الملكية» بالقضاء على «الثورة» الدستورية الإمامية، عبّر المثقف عن سخطه على ضياع الثورة الدستورية بإصلاء «الإمامة» نفسها سوط النقمة وكشف الشاعر الشهيد «محمد محمود الزبيري» وهو يرثي الثورة الدستورية ـ هذا الضياع عندما قال:

ورأيت الشعب الذي نزع القيد وأبقى جذوره في «الإمامة»

وواضح من ذلك كلّه أن «الملكية» و«الإمامة» قد أخذتا كنظام واحد عند الجماهير والمثقّفين على السواء ولمجرد كلمتين مترادفتين لمعنى واحد وتلك ذروة الاختلاط في هذه القضية.

والآن لنر الحصاد الذي ملأ البيادر بالموجعات.

كان لهذا «الخروج الملكي» نتائج متتابعة وقاتلة.

فـ «الإمامة»ـ وقد تحوّلت إلى ملكية وإلى ممارسات بشعة أيضاً ـ لم تعد تحظى بذلك البريق الديني المشعّ، ولا بتلك القداسة المضيئة، لقد عكر الامتزاج على الأقلّ صفاء الألوان. وبسقوط الإمامة سقط العامل الديني على الأثر.

وأدّى حصر «الحكم» في أسرة واحدة إلى إلغاء «الشروط» وإلغاء «المواصفات» المطلوبة، إذ لم يبق للمواصفات أو الشروط معنى بعد أن تقرّر إبقاء «منصب الإمامة» في أنجال مولانا أمير المؤمنين إمام العصر عليه السلام على حدّ تعبير علماء السلطة.

وألغت ولاية العهد نهائياً دور الانتخاب.

وأدى إلغاء الانتخاب إلى إلغاء الشورى.

وتهاوت عملياً من الداخل كل النظرية، بل وتحطّمت.

وأصبح الإناء فارغاً.. بل وتحطّم الإناء نفسه...

وبدأ المجتمع ينفصل ببطء ويتفكّك.

وكالعادة عندما يتفكّك مجتمع ما فإن القوى تنشط كلّها ـ بكل أسباب الدوافع المكبوتة ـ لتهديم ما بقي والتخلّص منه بوعي أو بدون وعي، بتدبير أو بدون تدبير.

فما دام الأمر الآن أمر ملكية قسريّة وراثية ـ فقد أصبح الاستئثار الهاشمي بالملك بعد أن سقطت الإمامة بما لها من بريق ديني ـ قضية مطروحة للنقاش عند جميع الفئات، إذ لم تعد القوة الآسرة الخفية التي

تمسك كل هذه القوى برباطها الديني.

وهنا طرحت «القحطانية» نفسها بديلاً للعدنانية. وابتعد بعض الهاشميين ـ وقد حرمتهم الأسرية من حق الحكم ـ عن الولاء له ووقفوا ضده وخافت فئة أخرى من أن يتسرّب الحكم من بين يديها فالتجأت إلى جلادها، وبذلك استطاع أن يعيد إلى صفه بعض الهاشميين تحت إيحاءات الخوف من العنصرية القحطانية، وتحوّل ذلك كله ـ في النهاية ـ إلى عنصرية حقيقية.

وفي أحبولة المكائد هذه وقع بعض المغرضين والسذج من الطرفين في حبائلها، واشتعلت العنصرية اشتعالاً.

ولكن لنا أن نتقيّد في القول، ونحتاط في إطلاق الأحكام: فما كل هاشمي بعنصري ولا كل قحطاني كذلك، ولقد وجد في الساحة من وقف ضد الظلم من الطرفين بدون دوافع هاشمية أو قحطانية، بل بسبب موبقات النظام نفسها، وكانت هي وليس غيرها وراء مواقفهم. وقد ثبت لدينا أن بعض المجتهدين من الهاشميين ـ وكانوا في مراكز مرموقة ـ كانوا ينقدون تصرّف الإمام قبل ولاية العهد نفسها أي قبيل الخروج من النظريّة الهادوية نهائياً، وحرمان بقية الهاشميين منها، بل ذهب البعض منهم ـ في مرحلة تالية ـ إلى الدعوة إلى الجمهورية نفسها أو إلى مجلس رئاسي.

والدعوة إلى الجمهورية تتجاوز الوراثة والعنصرية تماماً. وليس ثمة تفسير آخر، فالذي يرتضي بالجمهورية لا يعتبر «العلوية الفاطمية» شرطاً من شروط الحكم.

كما ثبت لدينا أن بعض المجتهدين من القحطانيين قد

حاولوا ما وسعهم الجهد أن يمنعوا سد البغضاء من التدفق حتى لا يجرف أمامه كل شيء، ولكن ما في وسع هؤلاء أن يعملوا وجميع السدود تنهار وتتحطم، فالحكم ـ وقد وجد نفسه يتهاوى ـ أراد أن يتمسك بوجوده، فأعاد بشكل أقوى قضية العنصرية إلى السطح ملوّحاً للهاشميين بأنه المأوى الأخير والملجأ الآمن وأنهم إن لم ينضووا تحت جناحه فسيسقط على رقابهم سيف القحطانيين، وبهذه اللعبة الرهيبة استردّ تعاطف بعض الهاشميين الذين خيل إليهم أن الالتجاء إلى الجدار المنهار سيحميهم، وأنهم بانضمامهم إلى «الحكم» سيمنعون سقوط المقصلة على رقابهم، وبهذه الطريقة تمكّن من ضم قطاع من أولئك البله الذين سلبهم حق الحكم بدعوى حماية حقهم في الحياة، فانخدعوا به ومالوا إليه وتعاونوا معه، وفي الحقيقة تعاونوا ـ بوقوفهم مع الظلم ـ على الوقوف ضد النظرية الزيدية نفسها، وفي الأخير سُلبوا حقهم في الحياة، عندما سُلب حقه في الحكم والحياة.

وفي الوقت نفسه رصت القحطانية صفوفها للإجهاز على من بقي من نظام يتهاوى، وتكتلوا على أساس عنصري فالتهبوا بها وألهبوا، وكانت النتيجة أن سقط بسيف العنصرية ـ بالرغم من أن الجمهورية قامت على أكتاف كثير من الهاشميين ـ بعض الهاشميين أيضاً، إلا أن العنصريين تمكّنوا في حومة المعركة من تنفيذ أغراضهم.

ولعلّ هذه هي أقسى المظالم التي أفرزها «الخروج الملكي» ونزلت بالهاشميين أنفسهم وبالقحطانيين أنفسهم وبالزيدية نفسها وبالشافعية والأشاعرة أيضاً، حتى أولئك الذين قاوموا الانحراف والعنصرية من

الهاشميين أو أولئك الذين قاوموها من القحطانيين فلم ينظر إليهم إلا «كمضريين» في مقابل يمنيين: «أي أن الصراع القديم بين «اليمانية» و «القيسية» قد بعث من جديد، لقد انقسم المجتمع الزيدي على نفسه، وبدأ يتحلّل من الداخل، ومن ثم تحوّل الصراع إلى عشائرية مطلقة لبس فيها المصارع عباءته، وشكّ رمحه، وتقلّد سيفه، ثم هبط إلى الساحة ينادي هل من مبارز؟. لقد بدأ بالفعل ينهي وجوده.

لم يستطع من موقع آخر الحكم المتوكلي أيضاً ـ رغم تيقّظه للأخطار ـ أن يحول دون تسرّب الأفكار السياسية والتيارات المعاصرة إلى اليمن والتي بدأت تبحث لها ـ وكلّ ما حولها هواء مفرغ ـ عن استيطان في الفكر اليمني غير المتماسك.

وكانت هذه الأفكار والتيّارات قد تشكّلت من مصادر عربية تم تكوينها وبناؤها نتيجة تخطيط أفرزه الصراع الطويل بين الشرق والغرب بين الإسلام والمسيحية. ومن بين هذه الأفكار المجهّزة والمحضّرة فكرة الرفض التّام لنظام «الإمامة» من الأساس. وواضح أن رفض فكرة الإمامة من الأساس عند هؤلاء لم يكن نتيجة سلسلة الأخطاء المنحرفة التي مارسها الحكم المتوكّلي وأدّت إلى رفض نظام الإمامة في النهاية، وإنّما كان وليد النظريّة السياسية الغربية لموضوع الحكم، ومعنى ذلك أن إضافة خارجية قد شكّلت جزءاً من الفكر السياسي لهذه الفترة.

وبسهولة نادرة غرزت نفسها في الجسد اليمني وما لبث إلا قليلاً حتى انتشر أثرها.

وليس من سبب معقول يفسّر لنا سرعة انتشار هذه الأفكار إلا

التسليم بوجود خواء سياسي لم يستطع أن يردّ عنه صولة مغير.

وبالإضافة إلى ذلك اقتحم الساحة فكر يزدهي اندفاعاً وتألّقاً هو الفكر الاشتراكي رافعاً بيده شعار مقاومة الغرب من أجل إحياء الشرق وملوّحاً باليد الأخرى بخيرات النعيم، وبسرعة وجد لنفسه مكاناً في البنية الفكرية مقتطعاً بذلك حيزاً من الجغرافيا الفكريّة للأمة لكنّه ما لبث مثل الفكر الغربي والفكر الاجتراري أن تحوّل إلى معضلة.

والحق أن هذه الأفكار لم تجد أمامها ما يدفعها أو يمنع غراسها، أو يحول دون انتشارها، كان أمامها جسد محنّط لإمامة نحرت قبل أعوام، وأفرغت من فكرها، ثم أعيد حشوها، ليمسك جسدها من أن يتهاوى إلى الأرض، ثم وضعت أمام الناس شبحاً بلا روح لكي يظل المشاهدون يؤمنون بوجودها وينكرون أنها قتلت ذات عام.

وهكذا ساهمت هذه الأفكار بدورها في تشويه جسد الإمامة المحنّط. وبالرغم من أن الإمامة كانت قد انتهت عملياً قبل ذلك إلا أن معظم الناس ـ بفعل الإصرار على طرح «الإمامة» وحدها كنظام ـ لم يصدّقوا أنها قد انتهت، بل لم يكادوا يتخيّلون حدوثه، ومن ثم لم تصل قدراتهم الذهنية إلى استيعاب وهضم ذلك التحوّل الخطير كما لم تصل إلى قبول أن ذلك التحوّل تم على يد الإمام «يحيى» نفسه.

ولهذا السبب ظلّت الإمامة ـ من الوجهة النظرية ـ قائمة تتلقى حساباً عسيراً على ما تقترفه «الملكية» باسمها.

وهكذا تضافرت العوامل في اتجاه واحد وهو تحميل «الإمامة»

..ر التخلّف كله، وبناء عليه صدرت الإدانة العلنية أخيراً بقتل..
المتيل.

وفي جـو من الابتهـاج والتهليـل أعلنت الجمهـوريـة «نهايـة» الإمامة.. ووقتها فقط صدق النـاس حقيقة الـوفاة بعـد أن أمكن إخفاؤها مدة أربعين عاماً كاملة.

لكن «الملكيين اليمنيين» تمكّنـوا من النجاة بـأنفسهم إثر قيـام الجمهورية، ولكي يدعموا مقاومتهم لها أي «للجمهـورية» عـادوا فاستخرجـوا الجسد الخـاوي وأبرزوه عـلى الصورة نفسها التي كـان عليها، لتحظى «الملكية اليمنية» بدعم الجماهير في قتالهـا المستميت ضد «الجمهورية» ولتزين قتالها ببريق ديني، ولم يكن في وسعهم أن يفعلوا غير ذلك، وإلا أدانوا أنفسهم، ولكن لا «الإمامة» المزيفة ولا «الملكية المتوكّليـة» المتداعيـة قادرة عـلى البقاء الـطويل أمـام التيار الجديد، فكانت النتيجة أن أوسع الجسد المثخن ضرباً ولكماً ورفساً، وأوسع شتماً وهجاء، ثم دفن بعد المصالحة الـوطنية عـام ١٣٩٠/ ١٩٧٠ مرة أخرى، وحتى بعد دفنه ومواراته استمرّ رمي قبره بحجارة الاتهامات، في حين خف إيقاع الهجوم «على الملكية المتوكّلية» حتى كاد يتلاشى.

ولا شك أن هذا الموقف الجديد، أعني تصاعد إيقاع الهجوم على الإمامة والتخفيف على الملكية ـ على عكس أيام الحرب ـ قد خضع للمقتضيات الاقتصادية بوجه خاص.

وبما أن قادة الجمهورية رأوا أنه لا بد من الاستمرار في فضح الملكية اليمنية وتخلّفها واستبدادها وكهنوتها، وتقديم كشف مستمرّ

بفجائعها، وفي الوقت نفسه مراعاة الظروف الخاصّة: السياسية والاقتصادية، فإن الطريق ـ من كل الوجوه السياسية ـ عبِّد لإصلاء «الإمام» ـ وليس الملكية ـ سوط الانتقام.

ـ ولم يكن الحال مع المتعاطفين مع نظام الخلافة «كالجبهة الإسلامية» بأفضل منه مع غيرهم، ولا يقل سلبية عن الآخرين، فهذه الجماعة ـ مع التسليم بإيمانها الشديد بنظام الإمامة الفردي ـ تعيش تحت مفهوم «الواقعية الدينية» إن صح هذا التعبير، وترعى مصالحها المادية أي أنها أعادت سياسة الأمر الواقع إلى الواجهة، فهي ـ لهذا السبب ـ تتمة لمسار طويل ترى النجاح في التعاون مع الأمر الواقع. إن الإضافة الجديدة التي جاءت بها هذه القوى هي أنها لم تعد رديفاً آخر للحكم بل أصبحت تسعى إليه لتتولى قيادته، وإلى أن يتمّ ذلك فهي تتملق الحكام حتى تجد لنفسها مخرجاً، ولذلك أقامت علاقات مع المملكة العربية السعودية ومع قيادة الجمهورية العربية اليمنية. إلا أن هذه القيادة مهما بررت أعمالها فهي في أعماق نفسها تبحث عن «الشيء الضائع» وبما أن تحقيق هذا الشيء الضائع من الأمور المستحيلة الآن فقد ابتدعت لنفسها مخرجاً يمنع عنها وخز الضمير فوجدت في «إمامة الجماعة» السرية تعويضاً روحياً للفاقة السياسية، وهكذا استعاضت عن «الرئاسة العامة» بالرئاسة الخاصة، مكتفية بمبايعة «إمام سري داخلي» يقودها في دور «الستر» إلى أن يحين أوان «الظهور» متخذة بذلك طريق الباطنية التي تشجبها أصلاً، وإلى أن يحين الظهور فهي تماشي النظام الملكي في «الرياض» و «الجمهوري» في صنعاء وكلا النظامين ـ كما قلنا لا يرغبان في الإمامة، وهي ـ في هذه المرحلة بالذات ـ لا ترغب في إبداء تعاطفها

مع الإمامة ـ بعد أن وفرّت لها إماماً «سريّاً» يمتصّ حماسة الدعوة، ولن ترتفع الدعوة إلى الإمامة أو الخلافة إلا إذا وصلت إلى الحكم أو اوصلت. وقد ظهر المؤشر لهذا الاتجاه عندما بويع الـرئيس «جعفر النميري» أميراً للمؤمنين.

ومهما يكن من شيء فالصمت الفكري عند «الإسلاميين» يسود الميدان، ويخلو من أي نقاش وليس له نبض معلن حتى الآن أو أي دوي، بينما حفل الميدان «الفقهي» بالصخب والضجيج.

وفي هذه الحالة لا يمكن أن يسجّل موقفها لصـالح «الإمـامة» بالرغم من عدم الهجوم عليها وإذا حدث هجوم على الإمامة البائدة بأقلام بعضهم فمردُّه إلى النزعة العنصرية أو للتقـرّب من النظام، وليس هجوماً على الخلافة العظمى أو الإمامة.

يسلّمنا ذلك كلّه إلى القول بأن الذي قدم إلى الميدان للتضحية به ـ وسط ظلمة عاصفة من الاختـلاط والتداخـلات ـ ليس المتّهم الحقيقي الذي سبّب التخلف، ومنع التطور والتقدّم وإنما قُدِّم غيره، لقد قدّمت «الإمامة» ـ بدلاً عن الملكية المتوكلّية ـ المتّهم الحقيقي ـ إلى الميدان، وشنقت أمام النظارة شنقاً. وإن نظام الإمامة ليتحمل بعض الشيء مسؤولية شنقه، فهو لم يتميّز ـ بصرامة ـ عن غيره من الأنظمة ولم يضـع لنفسه قوالب صارمة منذ البداية، مما سهّـل للملكية أن تخترق مواقعه وتحلّ محلّه، ولولا هذه النقطة لما تمكّنت «الملكية» على تنافرها معه ـ من تقمّصه، والظهور بأثـوابه وألـوانه، إذاً فـما قدم للمحكمة كان ذلك الذي طالب العدالة أن تقتص له فاقتصت منه.

وبهذه الحقائق الناصعة يزول أي التباس ربط الإمامة أو الخلافة

الملكية بسبب التداخلات التي حدثت. وبهذه الحقائق أيضاً تبدو
الفوارق بين النظامين واضحة، إن الإمامة شيء والملكية شيء آخر
ولن يلتقيا، وإذا ما اتضح فإن القول ببطلان أي عداء بين النظامين
الإمامي والجمهوري - بعد أن تبيّن عدم تنافر بينهما - يحظى
بالصواب.

إذا أمعنا النظر أكثر قليلاً فإننا نصل إلى نتيجة قاطعة تثبت أن
حصول المواجهة بين النظريتين: «الإمامة» و«الجمهورية» إنما كان
بسبب الالتباس والتداخل الذي حصل لا غير. لذلك تعتبر مواجهة
جانبية أو مواجهة وهمية. أما المواجهة الرئيسية والحاسمة والحقيقية
فهي بين الجمهورية والإمامة من ناحية والملكية من ناحية أخرى،
ويمكن القول بكل اطمئنان إن الإمامة قد سقطت بيد الملكية المتوكليّة
مرتين: المرة الأولى عندما قامت الملكية رسمياً عام ١٣٤٢ هـ، والمرة
الثانية عندما تعرّضت الملكية نفسها - وقد لبست ثوب الإمامة - إلى
الإسقاط الأخير، فسقط اسم الإمامة معها، وإذاً فإن «الإمامة»
كانت ضحية الملكية المتوكليّة في كلا الحالتين.

وإذا أدركنا ذلك: فإن الخلاف بين النظامين «الإمامي»
و«الجمهوري» محدّد للغاية و«الإمامة» لا تضيق بنظام تلتقي
منطلقاته مع منطلقاتها الأساسية كالانتخاب والشورى بل تتبناه بقوة،
فإذا أضفنا إلى المواصفات شرطي «الانتخاب العام» و«تحديد الفترة
الزمنية» فإن النظامين يبدوان نظاماً واحداً..

وفي رأيي لو دخل هذان الشرطان على نظام الخلافة لما بقي حائل
دون التحام الجمهورية والإمامة وحتى بدون هذين الشرطين فإن

•ملامح اللقاء بين النظامين كثيرة والفوارق ليست حاسمة، فلماذا ـ إذا ـ استشعار الكراهية بينهما؟ ولماذا الإصرار على إثبات الكراهية •مع أن نظام الإمامة الصحيحة يرفد الجمهورية بسوابق شرعية كثيرة. فقط علينا أن نتريث قليلاً ونسمع حقائق التاريخ تتكلّم، ومن ثم فلا ، افر ولا تضاد، وبذلك تحلّ عقدة الموقف الراهن المتخذ من الإمامة الصحيحة موقفاً معادياً، في حين أن الإمامة لا تعادي الجمهورية الصحيحة ولا ترفضها بل تقبلها وتتعامل معها، بل أذهب إلى القول بأن الجمهورية هي الوليد الشرعي للإمامة بعد أن حاولت الملكية اغتصاب وراثة الإمامة ردحاً من الزمن.

من هنا لا يبعد عن الصواب من يعتقد أن الجمهورية «هي التطوّر والامتداد» الطبيعي لنظام الإمامة الذي توقف، ومن ثم فلا يوجد خصام بين «الإمامة» و «الجمهورية» بل يوجد تجانس والتقاء في نقاط كثيرة، ولولا هذا التقارب المفرط لما تلمس علماء كبار مجتهدون في الجمهورية حلاً لمشكل قائم. وقد حدث ذلك في أثناء التداول للإعداد لثورة الدستور عام ١٣٦٧ ـ ١٩٤٨ عندما طرحت «الجمهورية» بديلاً لنظام الملكية فلو لم يروا فيها نظاماً متجانساً لما طرحت «الجمهورية» كبديل أساساً؛ وتكرّر هذا الحدث مرة ثانية على نحو أوضح عندما قامت الثورة الإسلامية في إيران، وقادتها من الأيات المجتهدين فأعلنوا «الجمهورية الإسلامية» بدلاً من الإمامة التي دفعت ـ بسبب المعتقد الشيعي الجعفري في اختفاء الإمام وظهوره ـ إلى هذا الاتجاه، ولكن مع أخذ ذلك بعين الاعتبار ـ لم تقدم الثورة إلا أقرب الأنظمة إلى طبيعتها ومعتقدها بكل تأكيد.

وأنا عندما أذهب إلى ذلك فليس لأني من جماعة قدرت كفاءة

الجمهورية لاستيعاب النظام الإسلامي ودعت إليه من زمن مبكر، وليس لأني ورثت ذلك من «دعوة» والدي إليها كما أخبرت صغيراً، وإنما لأن حقائق التاريخ تتبناه بقوة وذلك أيضاً ما يقوله منطوق التراث.

ما دمنا قررنا أن الجمهورية هي الامتداد الطبيعي لنظام الخلافة وأنها أكثر ملاءمة من أي حكم آخر خاصة في هذا العصر، فإن اعتراضين يطرحان أنفسهما بقوة، وينبغي أن نفرغ منهما قبل أن نستأنف المسيرة في مهاوي مصطلحات غارقة وغاربة وغائبة.

هذان الاعتراضان هما معنى «**الطاعة**» في نظام الخلافة وموضوع «فترة الحكم» وقد تحدّثت عن هذين الأمرين في مقدمة كتاب «الأعمال الكاملة» للإمام محمد بن عبد الله، وفي فصل الشكل ليس أمراً إلَهياً ولا أحب أن أعيد ما ذكرته هناك إلا أن ترابط الموضوع يجعلني أشير إليهما في عجالة.

ما دمنا قررنا أن الفردية هي طبل نشاز دخل على تناغم الحكم الإسلامي فأفسد اللحن وأفسد العازفين، فإن كل مخلفاتها نشاز وفساد وإفساد.

ولا ينكر أحد أن أعظم معول لهدم الحكم الإسلامي، هو معول «الفردية» وبمجرد سيطرتها على أجهزة الحكم غيّرت قوانينه لصالحها ولا نقول بدّلت لأن الأسماء بقيت محتفظة بحروفها المجدبة، ولكن معناها تغيّر إلى شيء آخر، ومن هذه المصطلحات مصطلح «الطاعة» وما يترتّب عليه من بغي وخروج، وإمام حق مفترض الطاعة.

وبالعودة إلى الخلافة الراشدة نجد أن الطاعة المطلقة لا وجود

١٥، وإنها تجب متى تحققت شروطها المقترنة «بالثوابت» و «بالشورى» «الطاعة إذاً هـي للثوابت لا للخليفة، ثم الطاعة لما أقرّته الشورى لا الخليفة وبهذا المعنى نجد أن الخليفة منفذ لما أقرّته الثوابت وأقرّتـه الشورية، فهو ليس مطلق التصرّف بأية حال، وما دام محدوداً فإن الطاعة إذاً محددة.

لكن التغيير قلب كل شيء عـلى عقب، فالحـاكم الآن أصبح مطلق اليدين والـطاعة أصبحت ممـدودة الـرجلين بكـل خضـوع واستسلام وتخاذل للحاكم.

إذاً فـالطاعـة تنتهي من نفسها بـالذات، فـلا طاعـة لمخلوق في معصية الخالق، وإذن فإن الفارق يسقط من ذاتـه، ثم نأتي إلى موضوع فترة حكم الخليفة مدى الحياة وأنا أقول إن تحـديد الفـترة ليس شرطاً دينياً في نظام الخلافة وإنما كان عرفاً سياسياً متبعاً.

لقد استمر أبو بكر حتى تـوفي، واستمرّ عمـر حتى استشهد، واستمـر «عثمان» حتى استشهـد، واستمـر «عـلي» حتى استشهـد، وبسبب استمرارية الخلفاء الراشدين نشأ العـرف السياسي، لكنّـه ليس من «الثوابت» التي لا تقبل تبديلاً، لقد طالب الثائرون عـلى عثمان أن يستقيل. كما أيّدهم في مطالبهم هذه بعض كبار الصحابة، ومعنى ذلك أن الاستقالـة والإقالـة لها وجـود، لكن الخليفة رفض الاستقالة بدعوى «ما كنت أنـزع ثوباً ألبسنيه الله» وهي كلمة مجلجلة لكنها لا تقوم على أساس، وإلا فعثمان يعلم بأن الذي ألبسه ثوب الخلافة هم المسلمون بعد جدل عنيف، ولو كان الله هو الذي ألبسه الثوب لما تجادل المسلمون ثلاثة أيام طوالٍ في توليته.

إنني أشكّ كل الشك في أن عثمان رضي الله عنه قال هذه الجملة ولعلّها من وحي «مروان بن الحكم» أطلقها على لسان الخليفة وكانت المقدمة والتمهيد لنظرية الحكم الإلّهي القاتلة الذي بدأ بمعاوية وبلغ ذروته بالمنصور العباسي.

لو استقال الخليفة عثمان لغدت الاستقالة عرفاً سياسيا كالاستمرارية تماماً ولكن المأساة أن الخليفة لم يستقل ودفع رأسه البريء ثمناً لعناد بني مروان.

والزيدية توجب قتل الإمام ومن حده القتل «الإمام الجائر» ومن الجائر؟ هو من استأثر برأي أو مال أي ترك الشورى وعبث بأموال المسلمين وبطبيعة الحال فإن استحلال دم الظالم ليس رأياً رآه بدون أن يستمدّ رأيه من الكتاب والسُّنة.

وإذاً فإن الاستقالة في نظام الخلافة الراشدة جزء منها لأنه لو كانت الاستقالة ممنوعة شرعاً لما طالب بها المسلمون ولما أيّدهم في هذا المطلب كثير من الصحابة.

والثورة على الظالم واجبة في المذهب الزيدي وقتل الخليفة الظالم واجب كذلك عندهم، وهذا يعني أن فترة الحكم مقرونة بشروط محدّدة وإلّا فالاستقالة واردة أو الخروج من الحياة نفسها وارد. والاستقالة والقتل تحديد لفترة الحكم، وما دام هناك فترة محدّدة سواء بالزمن أو محدودة بالكيفية، فإن التحديد ثابت أساساً وسواء أكانت الفترة لخمس أو ستّ أو ثماني سنوات أو محدّد بكيفية سير الحاكم أي بوجود العدل في الحكم فإن الفترة من الناحية العملية والنظرية قد تحددت، فإذا ما أخلّ الحاكم بشروطه فقد انتهت فترة حكمه وعليه

ا، يخرج من «دار الحكم» إلى بيته سعيداً أو إلى «قبره» قتيلاً.

وعليه فإن فترة بقاء الحاكم في الحكم ليست موضع خلاف بين النظامين ولو حدّد العلماء فترة الخلفاء لما وجد دليل شرعي واحد يمنع ذلك ولكن أنّى للعلماء أن يفعلوا ذلك وهم قد أصبحوا أتباعاً لا قادة.

وإذاً فإن النظامين واحد وإن الجمهورية الحقيقية هي الامتداد المتطوّر لنظام الخلافة الذي صاغه المسلمون صبيحة انتقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى في يوم السقيفة.

وأنا لا أزعم أن الجمهورية نبتت من نظام ديني ولكنّها كانت خلاصة جهد بشري تخلّق في تجاربه حتى وصل إلى قمته في العصر الحديث.

وبما أن النظامين: الإمامي والجمهوري هما خير ما قدّمته السماء والأرض فإنه لا تعارض بينهما حتماً بشرط أن نخلع من أذهاننا الصور المظلمة للإمامة المنحرفة كما صوّرته عهود متطاولة من القهر والكبت والظلم والحرمان.

إننا لو خلعنا من أذهاننا ما أفرزته الأنظمة الأموية والعباسيّة والفاطمية ومعظم حكّام اليمن المتأخرين الذين حكموا باسم الخلافة، وعدنا إلى نظام «الخلافة الراشدة» حيث دعم «عمر ابن الخطاب» مؤسسات الدولة وفق نظام جماهيري شوري تعاوني.

أقول لو عملنا ذلك لتبين لنا أن النظامين يصبان ـ وإن اختلف المنبع ـ في حقل واحد.

وبالمثل ينبغي أن نخلع من أذهاننا الأمثلة السيئة التي أفرزتها

جمهورية العالم الثالث والتي تعتبر امتداداً لعشائرية بدائية متخلّفة، والتي ألقت ضباباً كثيفاً حول الجمهورية نفسها.

بخلع التطبيقات السيئة السمعة والأثر يتجلّى لنا نظامان نظريان في غاية البهاء والتألّق، ولهذا فتحديد المسيء ضرورة حتى لا تتحمّل الفكرة أوزار التطبيق. إن الأنظمة في العالم الإسلامي سيئة فهل يتحمّل الإسلام وزر ذلك السوء؟ وإن الأنظمة في العالم الثالث سيئة فهل تتحمّل الجمهورية جريرة ذلك السوء أيضاً؟.

إذاً فإن تسمية المسيء باسمه وإبراز أفعاله صواب، بل مفروض، وفي شجب أعماله ما يكفي للتعريف به، ولا حاجة إلى أن نستدعي الأمثلة من قطاع ليست عنده، ولا أن نوزع إساءة فرد على قطاع كامل فنظلم الأبرياء منهم من أجل تكثيف الأدلّة على مظالم فرد أو أسرة.

وأنا أفهم وجوب تحديد الفترات التي تمّت فيها المظالم، فنبيّن نقائص «الإمامة المتوكليّة» أو الإمام فلان أو الملك فلان أو السلطان فلان أو الشيخ فلان، أفهم ذلك وأحبذه، ولكني لا أفهم قط - وقد حاولت أن أفهم - أن نقصرها على عنصر واحد، لأننا لو عملنا ذلك لكان موقفنا موقف أستاذنا القاضي «محمد الأكوع» الذي لم يغادر كلمة إلا وهاجم فيها الأئمة، ولما وصل إلى ذكر السلطان «عامر ابن عبد الوهاب» لم يجد من كلمة تمجيد إلا أن دعاه باسم «أمير المؤمنين»[1] فما عدى مما بدى يا شيخنا؟ فلماذا أصبحت الإمامة على جبين «عامر بن عبد الوهاب» تاجاً متألّقاً كأنه الذهب في حين يبدو

---

(١) القاضي محمد الأكوع حياة عالم وأمير ص ٢٩٧، مكتبة الجيل الجديد صنعاء الصفحة الأولى ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٨ م.

على جبين الأئمة بغيضاً كريهاً، ولماذا أصبح شيخنا هنا يمدح، بما كان به يعيب ويقدح، واضح أن شيخنا يدخل على التاريخ أحقاده الخاصة، وهذا لا ينبغي بأية حال فإن كتابة التاريخ يجب أن تكون للتاريخ كما كان، لا كما يجب أن يكون. والتعميم تجنٍّ وظلم على الأبرياء.

فعامر بن عبد الوهاب عظيم في قيادته العسكريّة، وفي إدارته الحكومية من أفذاذ الرجال؛ إلا أنه مع ذلك حاكم فرد متسلّط اغتصب الأوقاف لنفسه، وارتكب كثيراً من المظالم شأنه شأن بعض الأئمة. ولبعض الأئمة أدوار رائعة فمنهم من وحّد اليمن ومنهم من أقام موازين العدل ومنهم ظالم لنفسه وأمته، أين نذهب إذاً ممن وحّد اليمن وممن أقام موازين العدل؟ وأين نذهب من القول بأن الإمامة وحّدت اليمن وصدت الغزاة وأثرت الفكر بالعطاء فكيف يستجيز لعن الكلّ من أجل حفنة أساءت؟.

وأخيراً أريد أن أوضح أنني لا أدعو إلى عودة الإمامة بل إلى تصحيح المفاهيم وصيانة التراث وميزانه بالعدل. وأنا من دعاة الجمهورية الحقيقية وأرى فيها المثل الأكمل لجهود البشرية، ولا أريد أن أزايد على أحد ولا أن يزايد عليَّ أحد، فالموضوع علمي بحت لا أرى من شيم العلماء أن يحوّلوه ـ تحت إرهاب فكري ـ إلى تشهير سياسي وقد قلت أنا شيئاً أخطر في عرف الكثيرين، فقد لا يرضى ضمن هذا القول سادتنا الفقهاء وقد لا يرضى به صبيان النظرية الجمهورية ولا المتشنجون من الهاشميين ولا المتوترون من القحطانيين، ولكني أعتقد أن الباحثين هم من سيرضون عنه وذلك حسبي.

الغَطَـاءُ الـــزَائِف

في ٣٠ يوليو عام ١٩٨٨م الموافق ١٧ ـ ٢١ ذي الحجة ١٤٠٨ هـ، دعت إحدى فصائل القوى الإسلامية إلى عقد مؤتمر لها لدراسة شجون المسلمين، وكان من المدعوين إليه شخصيات من غير المنتمين إلى تلك المنظمة من أجل المشاركة في الرأي عن طريق المحاضرات والحوار والنقاش، بالإضافة إلى المريدين والأنصار.

وفي مدينة «كولونيا» بألمانيا الغربية عقد المؤتمر في ظل مناخ يتنفس حرية وديمقراطية فتفيأ المؤتمرون تلك الظلال الديمقراطية وعقدوا مؤتمراً إسلامياً في بلد مسيحي، إلا أنّهم ـ كما يبدو ـ لا يزالون واقفين تحت رهبة ماضينا الفردي، وحاضرنا الديكتاتوري اللذين أشربنا طاعتهما قسراً وقهراً مئات السنين، فلم يستفد السادة الأعضاء من المناخ الحرّ ليقول الجميع آراءهم بكامل الحرية وإنّما حصر بعضهم الصواب فيما يقولونه هم والخطأ فيما يقوله غيرهم، ولم يسمحوا برأي آخر غير ما ألفوه وغير ما تكدس في تلافيف أدمغتهم، فكأنه يؤذيهم أن يسمعوا غير ما يحمدوا به.

قدم ممثّل اتحاد القوى الشعبية اليمنية الأستاذ «ناصر الحرورة» «مجلة الطالب المغترب» للاطلاع على أبحاثها كمشاركة منه في

الاستفادة من هذه الأبحاث، وكان بها مقال عن السياسة المالية في أيام الخلافة الراشدة(*) فلم يعجب البعض، وأغض الطرف عنه اخر ورحب به ثالث، وذلك أمر طبيعي تفرضه طبيعة البحث عادة. لكن أن يخرج النقاش عن حدود المعقول فهو تأكيد على رسوخ التعصّب المقيت. وهذا ما حدث حين هبّ الأستاذ «محمود شاكر» ـ وهو غير العالم المصري المعروف ـ كالملدوغ ولم يتمالك أعصابه فقال: هذا كفر.

مهلاً أخانا مهلاً! فليس التكفير ملك يمينك حتى تهب الغفران من تشاء وتحرم من تشاء، وتنزع الإيمان ممن تشاء، وتعطيه من تشاء فإنك لست على كل شيء قدير. إن ذلك ليس من الإسلام في شيء، وأنت بمانح الغفران الكنسي عليم. ومن الأجدر بك أن لا تقفو ما ليس لك به علم، ولا تقتبس الأمثلة في التكفير ومنح الغفران من «الكنيسة» فأنت ـ كما علمنا ـ ابن إمام مسجد بار.

فما له قبس من غير نوره؟

لم يطرح الأستاذ أي رأي آخر يشير إلى وجود خطب الرسول، أو يعطي تفسيراً آخر أو يذكر مصدرها وإنما هتف: كفر كأنها كلمة تسبيح تسيل من فمه الطيب. وبطبيعة الحال لم يطرح رأياً وإنّما أصدر حكماً ومن ثم فلم يبق أمامي إلا أن أقاضيه بحديث الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم (من كفر مسلماً. . . إلخ).

وآخر هتف مذعوراً وهو يرى «مألوفه» يتساقط أمامه: امنعوا هذه المجلة فهذا المقال يفرّق أمر المسلمين. . . . .

(*) هو المنشور هنا تحت عنوان «المؤسسات في عهد الخلافة الراشدة».

صيحة من فقد القدرة على الاحتفاظ «بالموروث» المتراكم حتى لا يتساقط. إنه يخاف انهياره، فلم يجد أمامه منطقاً يدافع به سوى الخوف على أمر المسلمين من أن يتفرّق.

ولكي يخفّف منظمو المؤتمر الهياج الثائر أعلنوا من على منصة الرئاسة سحب المجلة عن طاولات المؤتمرين، وطالبوا بأن ينسى الموضوع بتاتاً وكأنما ألقي إليهم شيئاً نكراً.

وأنا مع كل ذلك أفترض في الذي كفَّر والذي خاف تفريق أمر المسلمين الطيبة وغفلة الصالحين، وإلا لجاثيت الأول بين يدي الله وصرخت في وجه الثاني كما صرخ، ولكني أظنهما من غفلة الصالحين من الذين ولجوا «كيس القطن» ولم يخرجوا منه وأظنهم سيظلون في أكفانهم هذه أحياء ما امتدّ بهم العمر ـ أطال الله أعمارهم ـ وقصر طول تكفيرهم، كم هم طيّبون هؤلاء غفلة الصالحين.

إنني أقدّر فيهم حسن عواطفهم ونبل مقاصدهم ولكنّهم لا يفقهون، إنّهم عاطفيون جداً كما يبدو والعواطف أحياناً تقتل، وقد قال الشاعر الأخطل الصغير ـ وأرجو أن لا أكفر مرة ثانية للاستشهاد بشاعر نصراني ـ: «ومن الحب ما قتل» وفي أحسن تقدير فموقفهم موقف المرضع الجاهل التي تخاف على وليدها من الموت فتخفي علله وأوجاعه عن الطبيب، وتظن أن دفء عواطفها سيرد عنه غائلة الموت، أو موقف ذلك الأعرابي العاطفي الذي يرى وليده يحتضر فإن صرحت له بالحقيقة وطلبت منه أن يسعى إلى جلب طبيب ينفر نفور الإبل الهائمة ويغضب غضب الكريم على عرضه المهدور، ولكن إن خدعته وقلت له إنه سيشفى ولا يقلق عليه ولا يحتاج إلى طبيب

سيأنس إليك أنس القطا بالغدير، ويرتاح إليك راحة الظمآن لرؤية الماء، ويغفـو على التطمينات تاركاً أمر المريض لأظافر العلل.

إن عواطف «المرضع» الجاهـلة وعواطف «الأعـرابي» هذه هي مواطف هؤلاء نفسها إزاء جثث الحكم في تاريخ الإسلام وأنماطه، فنحن بين موقفين: إما أن نظل نحرص على حماية الحكم المنخور لتظل جثته المحنطة توحي لنا بالخدر والنوم والرضا، أو نقف مع أنفسنا وقفة صريحة فندفن الجثث المحنّطة العفنة ونستخرج نموذجنا الخالد نموذج الخلافة الراشدة ـ بعد أن نزيل ما لصق به من تزوير بغيض ونجعـل منه منـطلقاً جـديداً نستـوحي منه مـا ينفعنا في انـطلاقتنا الجديدة.

أعود الآن فأناقش أولئك الذين يصرخون في إيقاع بليد بعد أن افلسوا من المنطق: إن هذه الأبحاث تفرق أمر المسلمين، بل بلغ بواحد من هذا الركب الهائم أن يقول: إن القول باختفاء خطب الرسول والخلفاء الثلاثة كفر. هكذا وبكل بسـاطة وكـأن الكفر في شفتيـه تسبيح وتهليل.

وخـوفاً من أن يهـتزّ مـا ألفـوه ويـرتعش مـا ثقفـوه فـإنهم لا يسألون عن صحة الوقائع من عدمها لكنّهم يختبئون ـ حتى لا يهزموا ـ تحت الهتاف الغوغائي ـ كفر وتفريق أمر المسلمين. والسبب في ذلك أنّهم لا يضيفون إلى ما علموا شيئاً آخر غير ما علموه ثم يحرصون على ما تلقّفوه فلا يقرأون إلا ما يغذي هذه المعرفة فقط ولذلك انغلقت افكارهم عليها فلا يطمعون في المزيد. فإذا جاءهم علم آخر يصدم ما ألفوه ويهزّ ما أقاموه ويرعش ما بنوه ينبرون للدفاع بدون بصيرة ولا تبصّر حتى قبل أن يعرفـوا طبيعة هـذا العلم الجديـد وهل هـو في

صالحهم أم لا، لا يهمهم ذلك وإنّما يهمهم أن لا يهتزّ ماحفظوه ولا يرعش ما لُقّنوه لكيلا يتعرّوا وتتساقط أوراقهم فإذا بهم أعجاز نخل خاوية لا ترى لهم من باقية.

ولكي يستروا هذا العري فليس من سبيل أمامهم وقد أغلقوا مشارب التغذية العلمية المتفتحة إلا أن يرفضوا كل الرفض ما يتلألأ أمامهم وينطووا على ما ألفوه ويعبدوا ما كان آباؤهم عليه عاكفين. إن الانغلاق على ما لقّنوه يصل إلى درجة رفض امتصاص التغذية نفسها فتصاب العقلية بالذبول. والثقافة المغلقة لا تجد مناخاً لتقتات منه سوى اجترار متكرر لأفكار تجفّ، وعندما تهبّ عليها رياح المعرفة لتلقحها لم يعد لديها ما تستقبل به لواقح العلم فتجتثها من فوق الأرض ما لها من قرار.

لو أنّهم فتحوا عقولهم وغذوها بمختلف الثقافات لأينعت لهم ثمرات زاهرات في كل مواسم الخصب والحياة، ولكنّهم اختاروا الانغلاق على ما لقّنوه ووجدوا عليه آباءهم فتحوّلت أفكارهم إلى جثث محنطّة تستدعي طلب المغفرة على ما انطوت عليه.

ولو شئنا لأمطرنا عليهم أسئلة كثيرة سيكونون في أجوبتهم من الخاسرين، ولكنا سنختار سؤالاً واحداً هو: هل أمر الأمة المسلمة اليوم شمل حتى يتفرّق....؟

ونحن نعرف وهم يعرفون أن أمر الأمة المسلمة قد تمزّق منذ زمن بعيد، تمزّق سياسياً أولاً ثم مذهبياً ثانياً، والخلافات المسلّحة بين المسلمين معروفة، والخلافات القاتلة بين المذاهب معروفة، وقد جاء وقت فنيت فيه قرى ومدن وترملت أيتام وثكلت نساء، واستبيحت أموال ودماء بسبب الخلاف بين الحنابلة والشوافع وغيرهم

على نحو ما هو مسطور في تاريخ ابن الأثير وغيره. . .

وهل المسلمون اليوم وحدة واحدة؟ أم إنهم متمزّقون ضائعون؟ إنّهم ساكتون على جروح فاغرة فإذا حاول محاول تنظيف الجراح صرخوا من الألم. . ألم الوجع على ما ألفوه.

نحن نفتقد المكاشفة الصريحة، ولكي ينجح العلاج فلا بدّ من التفتيش بدقة عن الداء قبل كل شيء آخر وبدون ذلك تبقى الجراح فاغرة والفرقة قائمة.

كيف سنبحث حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخلافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم ملكاً عضوضاً وكيف سنتبين الانحراف الخطير في هذه النقلة المفجعة؟

وكيف سيتمّ الحديث عن نهاية الخلافة الراشدة؟وكيف سيدعو الداعون إلى حكم إسلامي بدون أن يفصحوا عن سبب ضياع نموذجهم الوحيد «الخلافة الراشدة».

إن هؤلاء العلماء من غفلة الصالحين لا يريدون أن يتحدّثوا عن أسباب ومسببات، ولا يريدون أن يعترفوا بالنقلة المفجعة، ولكنّهم ينامون تحت قدر محبّب ساقه الله لهم نعمة أو نقمة، لا فرق لديهم، ما داموا بذكرياته ينعمون.

لم يسألوا أنفسهم كيف سيميزون بين نمط «الخلافة الراشدة» ونمط «الملكية العضوض» التي حدّدها الرسول الأعظم. عليهم أن يزيلوا الأوساخ التي لصقت بالحكم الإسلامي حتى يتلألأ النموذج.

ثم ماذا يريدون من الصمت على الظالم، ولمصلحة من هذه الوقفة؟ ولماذا يسخرون أقلامهم وألسنتهم للدفاع عن الظلمة، عن

المسيئين لحكم الإسلام، ولماذا يبرّرون أعمالاً للطواغيت في الأرض لا تبرّر ويعطرون جيفاً لا تعطّر، ويحنّطون جثثاً تتهرأ، لماذا كل ذلك العناء أيها السادة العلماء.

هل هذا الموقف امتداد لموقف ما يسمى «علماء السلطة» فهم يدافعون عن مصالحهم ومنافعهم أيضاً.

ثم كيف ستتم وحدة الأمة بدون نقاش مصيرها إن لم يكن عندها تصوّر واضح لماضيها؟ إن أعداء الإسلام يستمدّون سهامهم من الأمثلة التي مارسها حكام ظلمة معتدون؟ هل يجوز لنا أن نحافظ على الالتصاق المشؤوم بين تلك الأمثلة وبين صورة الحكم الإسلامي، وندافع عنها؟ إننا بذلك فعلاً نمزق الصورة الرائعة والحلم الرفيع.

كيف إذاً سيدافع سادتنا غفلة الصالحين عن حكم الإسلام وهم يوفّرون الأمثلة السيئة بوجهها الكالح من كل زمن ومكان تقريباً.

من قال إن كشف المظالم دعوة إلى التفرقة إن الكل يعرف أن الحفاظ على المظالم هو نفسه حفاظ على التفرقة لأنّه حفاظ على النفور من أي التحام.

لماذا ـ سادتنا غفلة الصالحين ـ لا يأخذون القضايا المغايرة بحسن النية، لماذا وضعوا سوء النية أمام أعينهم قبل كل شيء، فلا يأخذون الرأي الآخر إلا وقد ولج من باب سوء النيّة أولاً، ثم يدخلونه على أفكارهم وقد نضوا عليه سيف الهجوم.

لماذا لم يقل سادتنا غفلة الصالحين: بأن ما ندعو إليه دعوة إلى

إعادة الثقة بحكم الإسلام بطريقة تنتزع الأمثلة السيئة من صورة الحكم الإسلامي وتضعها ضمن سجل الانحرافات السياسية التي لا يمكن بأية حال أن تشكل سوابق قانونية وأمثلة دستورية للحكم الإسلامي.

لماذا ـ سادتنا غفلة الصالحين ـ لم يقرأوا، وإذا قرأوا لم يفهموا، وإذا فهموا صمتوا **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾** و **﴿الظالمون﴾** و **﴿الكافرون﴾**.

لماذا يخافون من مواجهة الحقائق؟ هل لأن عصبيّة المذهبية وقد حمتها السلطة أصبحت جزءاً منها فهي تدافع عنها وتحمي حماها.

أم إن العصبية المجرّدة المتخلّفة لا تزال قائمة في النفوس تحجب عنها نور الحق والحقيقة؟ المفروض في دعاة الحكم الإسلامي أن يملكوا الجراءة فيقومون بنقد صريح لتجربة الحكم منذ انطفاء الخلافة الراشدة حتى اليوم، فيقوِّمون المعوج، ويوضحون السبيل.

لماذا يسارعون ـ بدلاً عن ذلك ـ إلى اتهام كل بحث يسعى لتمييز حكم الله عن حكم البشر وتبرئته مما لصق به من انحرافات البشر بإيجاد التفرقة.

أي تفرقة ـ سادتنا غفلة الصالحين ـ تعنون..؟

وهل المسلمون اليوم وحدة واحدة حتى نخاف تمزّقها أيها الإخوة الطيّبون؟

هل بعد هذا التمزق والتفرق والضياع من تفرقة وتمزيق وضياع؟

لماذا وصل المسلمون إلى هذه الهاوية؟ هـل لأنّهم سكتوا عـلى المظالم، فلم يأمروا بمعروف ولم ينهوا عن منكر؟ لو أنّهم أخذوا على يد الظالم لما أصابهم ما أصابهم بسبب صمتهم وخرسهم.

ماذا يعني لديهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ هل هو أمر بالصمت أم بالنطق؟ لو كان المسلمون يملكون حريـة الرأي ـ كما أمـرهم دينهم ـ لما استغـلّ ظالم قـوة سلطتـه، ولكن سـادتنـا غنفاء الصالحين آثـروا العافيـة والمال فسكتـوا أو صمتوا أو بـرروا للظالم فعلته.

لقد أدى الصمت على المـظالم والانحرافـات إلى صياغـة هذا المجتمع الجديد الذي يحاربونه الآن أو يدّعون أنّهم يحاربونه.

كيف سيهدمونه وهم ممن شارك في بنائـه؟ هل يصمتـون على المظالم التي كانت سبباً في خلق هذا المجتمع الجديد؟ كيف سيبرزون نمـوذج الحكم الإسلامي والصـورة لديهم مختلطة بـين نمط الخلافة الراشدة وبقية أنمطة الحكم؟

لـماذا إذاً يحـاربـون بعض ظلمة الحـاضر «كعبد النـاصر» كـما يعتقدون وهم يحملون عبء الدفاع عن ظلمة الماضي؟ لماذا لا تحسب عليهم تفريقاً لأمرالمسلمين كما يحسبون على أولئك الـذين يحاولـون البحث عن جـذور الانحرافـات ليقـطعوهـا ولتجف دغـل المـظالم الكثيف، لماذا يحلّون لأنفسهم ما يحرّمونه على الآخرين؟.

وهم في محاربتهم للمجتمع المعـاصر يبهمون ولا يفصحـون، يغمغمـون ولا ينـطقــون، يتحـدّثــون عن الحكم الإسـلامي ولا يفصلون، أي حكم إسلامي يريدون؟ أحكم الخلافة يبغون؟ أم إلى

الأموية يسعون؟ أم إلى العباسية يقصدون؟ أم إلى الفاطمية يخبون؟

ماذا يريدون؟ ماذا يريدون؟ ماذا يريدون؟

لا أحد يعرف ما لديهم. إنّهم يطلقون دعوات عامة بدون مـاصيل فتتداعى إلى الذهن صور الجنايات الأموية والفظائع العباسية والفجائع الفاطمية، فيخاف المسلمون منهم قبل أن يخافوا من الآخرين، هل يقرأون التاريخ؟ ألا يشاهدون رحلة ابن بطوطة في ربوع العالم الإسلامي فيشاهدون سلسلة من المظالم يتولى كبرها حكام المسلمين الجبابرة وهم ينحرون المسلمين نحراً، وسيرون أن الفوارق بينهم وبين الأباطرة والأكاسرة قد امحت تماماً. إن المسلمين اليوم خائفون على أنفسهم من دعاة الحكم الإسلامي نفسه تلك حقيقة لم تعد سراً، وإذاً لماذا يخاف المسلمون من المسلمين؟ لأنهم غير مطمئنين إلى نوعية الحكم ـ وأنمطته مختلفة في تراثنا ـ الذي سيحكمون به، فلماذا لا نطمئنهم إلى ما سيحكمون به. يريد المسلمون اليوم أن تبقى رؤوسهم على رقابهم ولا تفصل عنها إلا بكتاب الله لا بأمر ملك؟ وأمير مؤمنين مزعوم.

أي نمط ـ سادتنا غفلة الصالحين ـ تريدون؟ أي نمط تريدون؟

زوال الظّل

قامت الخلافة الراشدة على حكم المؤسسات أي على المشاركة في الحكم والشورى في الأمر كما رأينا. ثم جاءت «الأموية» فقلبت الحكم الشوري الجماعي إلى فردي مطلق - كما قدّمنا - وإزاء تيارها الجارف لم يعد في وسع «محاولات التصحيح والإصلاح» إلا أن تنسحق بضراوة وقسوة. فأخمدت «ثورة الحسين» وثورة «زيد بن علي» فيئس الأمل، وجشع الطامع، وانسحق المظلوم، والتجأ «الإصلاحيون» إلى التستر والاختفاء والتآمر، فلما تم لهم الأمر وانتصر الثوار على الأمويين تغلب دهاء الماكر على صراحة المؤمن، فانتصر «أبو جعفر المنصور» على ثورة «النفس الزكية» و «الهادي العباس» على «الحسين الفخي»، وإلى تقاليد «ملكية قيصر» أضيفت تقاليد «ملكية كسرى» وظهرت «بغداد» وارثة لكل التقاليد الملكية الغاربة. ولم يبق من أثر «لمكة» و «المدينة» سوى نقطة ضوء بعيدة بعيدة. .

أضاف العباسيون إلى الحكم نظرية ثيوقراطية وأصبح المنصور العباسي بموجبها «ظل الله في الأرض» وبذلك وصلت الفردية إلى قاب قوسين أو أدنى من مرتبة الربوبية، ثم عمق «الأتراك»

و «البويهيون» و «السلجوقيون»، وغيرهم الاتجاه الفـردي وأوجدت الازدواجية في الحكم بين «السلطان» و «الخليفة» حالة إرباك كبرى، فتغلّب السلطان على الخليفة ولم يبق له من الأمر شيء سوى روحانية ضعيفة ابتدعوها لم تحمه من الطرد والإهانة وتسميل عينيه وقتله.

وهنا وجد رجال «الفقه» أنفسهم أمام حالة غريبة، بل شاذة، فهم قـد قبلوا ـ على مضض ـ انـدماج «الخـلافة» في «الفـرديـة»، فأسهموا في نقض «ركن ثابت» من أركان السياسة الإسلامية وها هم الآن أمام ملك صرف بدون أي غطاء ديني حتى زائف وهو السلطان البويهي والسلجوقي فلمن تكون الطاعة؟ ولمن البيعة؟ ولمن المشورة؟

وقف الماوردي (٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م) أقضى قضاة عصره، في بداية الحكم الازدواجي يدافع عن انهيار الخلافة فأصدر «الأحكام السلطانية» في السياسة المدنية الشرعية، وأعطى الخلافة من القداسة والصلاحيات ما لم يحلم به حاكم وكان القصد من ذلك أن يمنع انهياراً بدأ.

لكن الانهيار استمر، وقامت «السلطنة» إلى جـانب «الخليفة ـ الملك» وهنا ظهر الإمام الغزالي (توفي ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) ليقر هذا الوضع الشاذ فأفتى بتكريس الأمر الواقع وبـذل الطاعـة «للخليفة السجيـن اليدين» و «للسلطان المطلق اليدين».

وتمضي الأيام ويضع المغول نهاية «للخليفة ـ الملك» ولم يبق على الساحة إلا الملوك والسلاطين مجرّدين من أي غطاء فقهي فجاء «ابن جماعة» (٧٣٣ هـ/ ١٣٣٣ م) فكان صوت هذه الفترة وقال بوجوب طاعة الحاكم وبأن لا عدل بدونه فهو ظـل الله على الأرض وعـلى الجماعة القبول به أياً كان. وهذا يصحّ في الإمام، كما يصحّ في سائر الحكام، ثم جاء «ابن خلدون» (٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦م) فاعتبر الأمر أمر

غلبة، ومن غلب حكم، ومن حكم فقد فرض طاعته. فقلّل إلى حد
بعيد من «المعايير الدينية» وأبرز «المعايير الطبيعية»، وجعلها حداً
فاصلاً بالضرورة.

ثم جاء بعد المماليك، السلاطين العثمانيون «فزيّنوا السلطة
برتوش الخلافة» وأضاف السلطان إلى منصبه الحقيقي ألقاباً كثيرة منها
الخليفة. وفي ظلّ السلطنة هذه تضاءل نفوذ الخلافة إلى أقصى درجة

إذاً فشأن السلطنة العثمانية شأن الأموية والعباسية والفاطمية في
أنّها ليست خلافة قط لا بسبب فقدان العنصرية القرشية كما يدعي
أنصار الخلافة العربية، وإنّما بسبب انتهاء «الثوابت» الأساسية، أي
تفريغ المؤسسات من محتوياتها الثابتة كالشورى مثلاً وغيرها. وعندما
حصلت المشاركة بين الحاكم والمحكوم بعد إنشاء المؤسسات الحديثة
«كالمبعوثان» وغيره كانت التغيّرات قد طرحت تصوّراً غريباً آخر تماماً
فتمثّلت به، مستبعدة التصوّر السياسي الإسلامي محتفظة فقط
بالإسلام كرابطة روحية. وعندما ألغى دكتاتور تركيا «الخلافة» لم
تأس عليها القيادات الإسلامية كثيراً بسبب أن «أتاتورك» ألغى
الملغي أساساً، فلم يضف جديداً. والجديد الذي ألغاه هو السلطنة
أي الدولة العثمانية أما السلطة الروحية فلا نعتقد أن العثمانيين حظوا
بها كثيراً إلا في معاركهم وحروبهم، وإلا عندما بدأت الأمبراطورية في
الانهيار وبدا الشبح الاستعماري هو البديل، عندئذ أحيطت
الأمبراطورية العثمانية بسبب الخوف من البديل الرهيب بسياج من
الشعور الإسلامي، وبلغ هذا الشعور ذروته أيام عبد الحميد الثاني ـ
رحمه الله ـ عندما عزز سلطة الدولة بسلطان الجامعة الإسلامية.

ولكن الوقت كان متأخراً وكانت العراقيل قد نصبت في وجهه، فتحكت فيه فلم يؤد دوره.

إذاً فالمشاعر الحقيقية آنذاك كانت مشاعر خوف من البديل الغريب الشكل والروح، لا مشاعر خوف على محتوى حكم سقط منذ زمن.. وقد يكون السبب أنه عز على المسلمين وعلى مشاعرهم زوال هذا «الظل» الباهت الواهن لأمجاد التاريخ كما يقول الدكتور فتحي عثمان في كتابه «ابن باديس»[1].

وأنا أزعم لنفسي زعماً أحسبه يقيناً أنه لو كانت القيادات الإسلامية الأخرى مقتنعة بأن ما ألغاه دكتاتور تركيا هو الخلافة فعلاً لاستشاطت النيران من تحت قدميه، ولسارعت بتنصيب خليفة جديد، وإني أعتمد في هذا الرأي على رد الفعل عند القيادات الإسلامية آنذاك.

«فابن باديس» الرائد المؤثر في الفكر الجزائري لم ير جديداً في إلغاء الخلافة:

(فيوم ألغى الأتراك الخلافة ـ ولسنا نبرر لهم كل أعمالهم ـ لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم، وأزالوا رمزاً خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى، وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام)[2].

---

(١) دكتور محمد فتحي عثمان: عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في الجزائر، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م الكويت دار القلم.

(٢) عبد الحميد بن باديس ١٧٦.

وكان الإمام «محمد عبده» لا يرى - في محاولة السلطان «عبد الحميد» إحياء لقب الخلافة - (أدنى فائدة للمسلمين لجهل السلطان «عبد الحميد» ورجاله بمعنى الخلافة) وفي عام ١٣١٥ كان الإمام محمد عبده قد وصل إلى قناعة أن المسلمين أنفسهم ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن الكريم، وأن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضرره ولا يرجى نفعه[١]. أما عبد الرحمن الكواكبي فقد هلل ولا شك لإلغاء الفكرة لأنه يؤمن «بخلافة إسلامية عربية»[٢] لكن الأحداث أفضت بها إلى «ملكية عربية قومية» بفعل النشاط الدائب للقوميين العرب تحت قيادة الشريف «الحسين بن علي».

أما الأزهر الشريف فنادى بالدعوة إلى مؤتمر ديني برئاسة شيخ الأزهر يعقد في مدينة القاهرة يحضره ممثلون عن جميع الأمم الإسلامية للبحث فيمن يجب أن يتولى الخلافة الإسلامية[٣]، وكان يشاع وقتها أنهم يسيرون في اتجاه الملك «فؤاد» ويظهر أن الأزهريين استعدوا فعلاً لهذا العمل.. وإذاً فقد انتهى القوميون العرب والأزهريون بحسن نية - ومن حيث لا يدرون - إلى الوقوع في المصيدة الإنكليزية التي حبكها الإنكليز بإحكام ودقة؛ ذلك أن الإنكليز تبنوا الفكرة فرفعوا شعار حماية الخلافة بغية تحطيمه نهائياً وهكذا خفف ظهور الوجه الإنكليزي في رعاية المؤتمر من سورة الغضب على أتاتورك وإلغاء الخلافة.

---

(١) المصدر السابق ١٧٦.

(٢) المصدر السابق ١٦٩.

(٣) المصدر السابق ١٧٥.

وكان نصيب علماء الأزهر من جراء ذلك الاندفاع الغبيّ أن
م تهمة خدمة سلطان عينه الإنكليز ورعوه ويرعونه، فأي خلافة
ن هذه؟ وبذلك سقطت الخلافة الأزهرية أيضاً.

أما التململات التي حدثت في الهند وغيرها فلم تخرج عن الحزن
م لغياب الظل الباهت لأمجاد التاريخ.

إذاً فقد سقط الظل أخيراً... وكان يجب أن يسقط لخوائه
امه، وسقطت «الدولة العثمانية» وكان يجب ألا تسقط فقد تمزقت
ول الإسلامية بعدها شر ممزق.

لقد كانت بكل سوئها ونواقصها ـ كما وصل إليه محمد عبده ـ
ا سياسياً واقعاً تتعدد مساوئه ومضاره ويتعذر إصلاحه، ولكن
اله أكثر سوءاً وأشد ضرراً). وفي اليمن سقط الظل الباهت عام
١٣١١ أيضاً بعد محاولات بذلت لإعادة الضوء الغارب، بدون
ام. وكانت ثورة الدستور عام ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م آخر
لات وبفشلها لم يبق طريق مفتوح سوى محو الظل نهائياً.

وما نريد أن نصل إليه هو أن «الثوابت» في أي شكل تظهر هي
ب المحافظة عليه أما ما عداها من تفصيلات فهو أمر مستحب
ادة فيه والإكثار منه لما له من فوائد الإثراء التشريعي والوصول إلى
نبات والتفصيلات الأكثر كمالاً. وأما ما تذهب إليه المذاهب
مة ـ بالنسبة إلى قضيّة قرشية الرئاسة ـ فهراء كله وبحث من
ول لا يسمن ولا يغني من جوع، وإذاً فللمسلمين أن يفتخروا بما
علماء ثورة الدستور من نظام إسلامي عام ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٨ م
م لأول مرة في تاريخ المسلمين على مؤسسات إسلامية حديثة.

(٣)

حديث في المذاهب

مجتمع تبدّل

التبديل حدث في كل شيء ومن ثم تغير المجتمع تغييراً جعل إعادته إلى ما كان عليه مهمة أكثر صعوبة لقد تبدلت مثله وقيمه حتى مس القضايا الفكرية المجردة طائف من جنون التبديل والتحوير.

إن الحالة التي أعقبت انتصار «معاوية» قد بدلت الأرض غير الأرض والناس غير الناس وأدخلتهم في مهامه ليس لها نهاية، وساقتهم إلى اقتحام ما لا يقتحم. يعطينا (ابن أبي الحديد) صورة مرعبة للعملية التي بدلت القيم العالية المثال عقب انتصار معاوية وانتقامه يقول:

(روى أبو الحسن علي بن محمد بن أبي سيف المدايني في كتاب الأحداث قال كتب معاوية نسخة واحدة إلى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذمة ممن روى شيئاً من فضل «أبي تراب» وأهل بيته، فقامت الخطباء في كل كورة وعلى كل منبر يلعنون علياً ويبرأون منه ويقعون فيه وفي أهل بيته، وكان أشد الناس بلاء حينئذ أهل الكوفة لكثرة من بها من شيعة علي عليه السلام فاستعمل عليهم «زياد بن سمية» وضم إليه «البصرة» فكان يتبع الشيعة وهو بهم عارف لأنه كان منهم أيام

علي عليه السلام فقتلهم تحت كل حجر ومدر وأخافهم وقطع الأيدي والأرجـل وسمل العيـون وصلبهم عـلى جـذوع النخـل وطـردهم وشردهم عن «العراق» فلم يبق بها معروف منهم. وكتب معاوية إلى عماله في جميع الآفاق ألا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة، وكتب إليهم أن انظروا من قبلكم من شيعة عثمان ومحبيه وأهل ولايته والذين يروون فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم وقربوهم وأكـرموهم واكتبوا لي بكل ما يروي كل رجل منهم.. ففعلوا ذلك حتى أكثروا في فضائل «عثمان» ومناقبه لما كان يبعثه إليهم معاوية من الصلات. فكثر ذلك في كل مصر.. فليس يجـيء أحد مردود من الناس عاملاً من عمال معاوية فيروي في عثمان فضيلة أو منقبة إلا كتب اسمه وقربه وشفعه فلبثوا بذلك حيناً، ثم كتب إلى عماله أن الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين، ولا تتركوا خبراً يرويه أحد من المسلمين في أبي تراب إلا وآتوني بمناقض له في الصحابة.. فرويت أخبـار كثيرة في مناقب الصحـابة مفتعلة لا حقيقة لها، وجد الناس في رواية ما يجري هذا المجرى، حتى أشادوا بذكر ذلك على المنابر وألقي إلى معلمي الكتاتيب.. ثم كتب إلى عماله نسخة واحدة.. «آنظروا إلى من أقامت عليه البينة أنه يحب «علياً» وأهل بيته فامحوه من الديوان وأسقطوا عطاءه ورزقه.. فلم يكن البلاء أشد ولا أكثر منه «بالعراق» ولا سيما «بالكوفة» حتى إن الرجل من شيعته ليأتيه من يثق به فيدخل بيته فيلقي إليه سره ويخاف من خادمه ومملوكه ولا يحدثه حتى يأخذ عليه الأيمان الغليظة.. حتى انتقلت تلك الأخبـار والأحاديث إلى أيـدي «الديـانـين» الـذين لا

يستحلون الكذب والبهتان فقبلوها ورووها وهم يظنون أنها حق ولو علموا أنها باطلة لما رووها. فلم يزل الأمر كذلك حتى مات «الحسن ابن علي» عليه السلام فازداد البلاء والفتنة، فلم يبق أحد من هذا القبيل إلا وهو خائف على دمه أو طريد في الأرض. ثم تفاقهم الأمر بعد قتل «الحسين» عليه السلام، وولي «عبد الملك بن مروان» فاشتد على الشيعة وولى عليهم «الحجاج بن يوسف»[1].

ويقول الجاحظ ـ وهو من يفضل «أبا بكر» على «علي» (وقد كان بعض الصالحين ربما وعظ الجبابرة وخوفهم العواقب وأراهم أن في الناس بقية ينهون عن الفساد في الأرض حتى قام «عبد الملك بن مروان» و «الحجاج بن يوسف» فزجرا عن ذلك وعاقبا عليه وقتلا فيه، فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه)[2].

نحن الآن أمام مجتمع آخر تماماً ليس للعدل فيه أثر، لقد مات «أبو بكر» وجاء «عمر» ولم تسفك قطرة دم. ولقد رفض «سعد بن أبي عبادة» بيعة «أبي بكر» كما رفضها أنصاره فلم يعذبوا ولم ينتهك لهم عرض، وقد استشهد «عمر» وقتل ابنه قاتل أبيه فأراد المسلمون أن يقتصوا بابن الخليفة الشهيد القتيل لولا حيلة «عمرو بن العاص» أنقذته من قانون العدالة، واستشهد «علي» ولم يصب الخوارج بجريرة «ابن ملجم»، أما مجتمع ما بعد الخلافة الراشدة فالصورة كما رأيت مرعبة هائلة، لم يكتفوا بقتل النفس البشرية بل قتلوا المثل والقيم.

---

(١) ـ شرح نهج البلاغة مجلد ٥ ج ١١ : ١٦ دار الأندلس للطباعة والنشر. بيروت بدون تاريخ.

(٢) رسائل الجاحظ. الرسائل الكلامية: ٢٤٤. تحقيق د. علي ملحم، منشورات دار متكبة الهلال بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٧.

وإزاء هذا الاضطهاد المرير قاوم الشيعة هذا الظلم بوسائل أخرى فاخترعوا الأحاديث في فضائل الإمام وانتقاص خصومه فقوى الحكم جماعة أخرى تدعى البكرية «نسبة إلى أبي بكر» لمهاجمة الإمام نفسه. ويقول ابن أبي الحديد (وأعلم أن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلقة في صاحبهم حملهم على وضعها عداوة خصومهم.. فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة وضعت لصاحبها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث.. فلما رأت ما قد وضعت البكرية أوسعوا في وضع الأحاديث.. فقابلتهم البكرية بمطاعن كثيرة في علي وفي ولديه.. ولقد كان الفريقان في غنية عما اكتسباه واجترحاه ولقد كانت فضائل علي عليه السلام الثابتة الصحيحة وفضائل أبي بكر المحققة المعلومة ما يغني عن تكلف العصبية لهما فإن العصبية أخرجت الفريقين من ذكر الفضائل إلى ذكر الرذائل، ومن تعدد المحاسن إلى تعديد المساوىء والمقابح)[1].

وسواء أصح رأي «ابن أبي الحديد» في أمر المبتدىء أم اعترض عليه معترض فالذي يهمنا هنا هو الحالة التي جعلت المسلمين بعد ٤٠ عاماً ينهشون لحومهم ودماءهم بذلك الشكل الهائج.

---

(١) شرح ابن أبي الحديد مجلد ٥ ج ١١: ١٧.

نعم للمذاهب، لا للتعصب

بدأت المذاهب الإسلامية الفقهية تتكون نتيجة اختلاف فهم نص الحديث، فكان العالم ـ نتيجة فهم خاص به وبمحيطه ـ يفهم دلالات النص ويفتي به، أي أنه كان يبذل جهده في فهمه ليحل بما وصل إليه إشكالاً فقهياً.

وكان هذا الاختلاف في معنى مدلول النص هو البداية الأولى للاجتهاد.

ثم تفرقت بالمسلمين المطارح ووجدوا عوالم تتعامل بغير ما عرفوه فتناول كل عالم حل قضاياه بما يتلاءم مع ظروفه وبيئته قياساً على «الثوابت» وأخذاً بالرأي «فوجد المسلمون في هذه الحلول مخرجاً وتيسيراً». ومع الأيام تكوَّن الأتباع فهذا يتبع إماماً وهذا إماماً وذلك إماماً، ومن ثم تكوَّنت المذاهب الفقهية، وجاء من بعدهم خلف أضافوا إلى كل مذهب إضافات جديدة لا تخرج عن ثوابته، وهذه الإضافات أيضاً هي ما تسمى «اجتهاد مذهب» ولما توسعت «المذاهب» وتبحر العلماء في العلم واطلعوا على سائر الأقوال والآراء توصلوا إلى إضافات ليست من هذا المذهب أو ذاك وسمي هذا المنحى من التفكير «بالاجتهاد المطلق».

وهكذا أخصب الفقه الإسلامي وأمـرع واستطالت شجرته وكثر ثمره، وتنوعت ألوانه، وبينما كان في طريقه الصاعد النامي فوجئت الأمة بقرار رسمي يقضي بحصر المذاهب الفكرية بأربعة مذاهب لا غير، أي بتجميد الفكر في حدود ما وصل إليه، ومن ثم منع أي اجتهاد أو إضافة أو زيادة.

إن حصر الفكر في «أربعة أدمغة» فقط هو أعظم جريمة ارتكبت بحق الفكر نفسه، إذ أدى حصره إلى بداية فترة الجفاف الذي أصاب الفقه، والفقه هـو مجمل الحيـاة عند المسلمـين، وكانت تلك أولى النتائج المرة. من ناحية ثانية أدى هذا الحصر إلى تفاعلات داخلية ضمن الأتباع كان لا بد لها من أن تعبر عن نفسها بمختلف الوسائل، ولما كان حصر الفكر في «أربعة أدمغة» فقط قد قوبل بالرضا من هؤلاء الأتبـاع أنفسهم فإنهم لم يجـدوا لإضافـاتهم مكانـاً، فتحول ذلـك التفاعل إلى حماس ملتهب في الدفاع عن ورثهم، كما عبر عن نفسه، في سلسلة من التصـادمات العنيفـة والداميـة بين أتبـاع «الأدمغـة الأربعة» وبهذه الـطريقة تجـذرت المذهبيـة، وأصبحت آراء الأئمة الأربعة عند الأتباع بمثابة نصوص كأنها «قرآن» يتلى، وبذلك أقاموا حولها سـوراً لا ينفذ إليها شيء، أو ينفذ منها شيء.

وبهـذه الصلابـة فقد الاجتهـاد إبداعـه، ولم يعد هنـاك سوى تكرارات مملة على شكل حواشٍ وإضافات أصبحت طعمة للتصلب والتجمد. وبدافع الحرص على ما بقي من عتاد، وبدافع الإحساس بخسارة ما فقد من مغانم، اشتعل التعصب لحماية البقية الباقية على أساس أنها المعاقل الحصينة للدفاع عن المقومات العقائدية لمجتمـع

فقد كل شيء. وهكذا ظن كل فريق ـ وقد أجدبت الينابيع ـ أن بحيرته هي الصافية وأن حقله هو المثمر.

وعلى هذا الأساس تحولت المذهبية ـ بسبب انقطاع الاجتهاد ـ إلى عصبية مدمرة، وأدى الجفاف إلى الانغلاق على ما بقي من الحصاد فبقي يأكل نفسه.

فإذا أضفنا إلى ذلك تدخل السلطة في المذاهب فإن الخلافات السياسية قد وجدت لها مكاناً في البنية المذهبية، بل يمكن القول بأن المذاهب السياسية قد نشأت قبل تكوين المذاهب الفقهية، فكانت الشيعة حزب الإمام علي وكانت السنّة السياسية حزب الحكام وكانت المرجئة حزب بني أمية وكانت الخوارج حزب هذه الفئة المتمردة على المجتمع كله، والعباسية حزب بني العباس، وضمن هذه الأحزاب الرئيسية تفرعت الأحزاب الأخرى.

وفي ذروة الصراع السياسي بين تلك الأحزاب استنجدت كلها بالقرآن والسنّة لتدعم مواقفها فدخلت السياسة في المذاهب الدينية واختفت فيها إلى درجة أنها غابت فيها بحيث لم يظهر لها أثر، فبدت وكأنها فقه خالص مما ألبس بعض الأفكار السياسية كالإرجاء والخضوع للظلم ملاية دينية تلفعت بها، وكان الفقهاء الخالصون حتى وهم في محاريبهم الفكرية السياسية يخدمون ـ بإقرار الطغيان ـ قواعد الانحراف.

وفي كتابه القيم والجيد عن الإمام «زيد بن علي» تناول الإمام «محمد أبو زهرة» موضوع الفرق بين الاختلاف والمذاهب من ناحية وبين الطائفية من ناحية أخرى، ودعا إلى الإبقاء على المذاهب

والخلاف باعتبـارها إخصـاباً للفكـر، عـلى حين شـدد على إلغـاء الطائفية ومحوها.

ونحن مع الإمام «أبو زهرة» فيما ذهب إليه من ناحية الهـدف، ولكنـا بحاجـة إلى تعبـير أدق لنتفـادى مـا اصـطلح عـلى تسميتـه «بالطائفية» إذ أصبحت اليوم مصطلحاً للصراع بين أبناء الديانات المختلفة على ما هو دائر اليوم في لبنان. وقد أخذت الطائفية معناها الديني من المفهوم السياسي للصراع اللبناني في الفترة المتأخرة، أما من قبل فإنها تعني القوى السياسية المتطاحنة من أتباع الدين الواحد، كما كان الحال عند ملوك الطوائف في الأندلس «رمزاً» لمعنى سياسي لقوى متناحرة، أما الطائفية بالمعنى الديني فهي من صيـاغة المسيحيـين في مصر ولبنان والبلدان التي توجد فيها أقليات دينية غير إسلامية.

إذاً ليـس هناك في رأيـي طوائف دينية في التاريخ الإسلامي وإنما هناك فرق متقاتلة. إن ما يجري في لبنان يوضح الفرق بين صراع المذاهب وصراع الطوائف، فما كان من حرب بين أبناء الدين الواحد فهي مذهبية ومذاهب وما كان بين الأديان المختلفة فطوائف وطائفية. لذلك علينا الآن أن نفرق بين المذهبية والطائفية وعلى هذا الأساس لا يوجد بين المسلمين طائفية وإنما يوجد مذهبية.

من هنا فإننا ندعـو إلى إلغاء المـذهبية والإبقـاء على المـذاهب ونطالب بإلغاء الخلاف والإبقاء على الاختلاف، فالخلاف انشقاق، والاختلاف تفسير، (واختلاف أمتي رحمة) كما يقول نبي الرحمة.

الاختلافات إذاً في الـرأي والآراء تنوع وتعدد وثمر، والخلاف تعصب وتجمد وتحجير، والمذاهب الإسلامية تراث المسلمين العظيم

فيجب الحفاظ على ذلك التراث بغية الاستفادة منه لا الإثارة بـه، لكننا لا نرى اقتصارها على أربعة ولا على تحديدها بعدد محدد لأننا لو أبقيناها محصورة لجمدنا أنفسنا ـ كما قلنا مراراً ـ على تخوم القرن الثالث الهجري، وليس من سبيل إلى إلغاء المذهبية إلا بإطلاق الاجتهاد من أسره والسماح له بالتحليق في سمائنا المجدبة.

ولن يتم لنا ذلك إلا إذا آمنا بحق الرأي الآخر في الحياة، وبإيماننا بجدارة الاجتهاد بحل كل تناقض، وإذا تم لنا ذلك ـ أعني إعادة الاجتهاد يمارس دوره ـ فلن يبقى للمذهبية والخلاف وجود.

الشِيعَـة الحَقيقيّـة وَالسُّنّة الحَقيقيّـة

أن تقف في وجه التيار الهادر تحاول إيقافه فضرب من الجنون. إنه - بكل بساطة - سيطويك في موجه المتدفّق غريقاً، أو يرمي بك في شواطئه جريحاً، أما أن تخرج منه منتصراً فذلك أمر نادر.

وأنا قد رأيت أن أواجه التيار لا بالوقوف أمامه، فلست أملك الشجاعة الكافية لمثل ذلك الموقف، كما أن الجدوى من تلك الوقفة عدم صارخ، على أني لن أكون ذلك الجريح الذي يضمد جراحه، ولن أدَّعي أني سأكون ذلك المنتصر الذي يرفع أعلامه. ولكني سأحاول أن أصرف أمواجه الهادرة إلى جداول تنساب وينابيع تغني.

وبدون هذه الطريقة - كما أؤمن - سيبقى تيّار الخلافات يتدفق على حقول المذاهب فتنبت الضغائن، وتزرع الأحقاد، وتظل الأمّة - من ثم - مرعى لسوائم الخلاف. وأنا أعلم أن المتصدي لتصريف ذلك التيار سينهش بالمخالب والأظفار ويسلق بالألسنة الحداد، ويدفن - إن قدروا عليه - بحطام سدوده، وفوق ذلك ينهمر عليه وابل من الاتهامات. ولكن لا بدّ مما ليس منه بدّ، حتى لا يستشري الشر أكثر مما هو عليه وحتى لا يستمر زمناً أطول.

وإذا ثبت لدى الجميع ما ثبت لدينا من أنه لا «نص» على أحد في «الخلافة» ـ كما سيأتي ـ بعد «الرسول» فقد جف أحد التيارات العارمة، ودنت ديار التباعد من الديار، ولا يعني ذلك أننا سلبنا من الشيعة «أمير المؤمنين» فشيعته عليه السلام باقية إلى أن تتحول الأرض ومن عليها، ثابتة ثبوت أفكاره العظيمة، راسخة رسوخ مبادئه الكريمة . وإذاً فإن «الشيعة» في رأيي ليسوا هم من يقول «بالنص» أو يقول بأولية «الخلافة» أو أولويّتها إلى آخر معزوفة الخلاف السّيء العواقب، ولكن الشيعة هي التي تلتزم بمنهجه في الحياة، منهجه في الحكم، منهجه في الشورى، منهجه في السياسة المالية، منهجه في السياسة الاجتماعية، منهجه في الأخلاق، منهجه في العدل الاجتماعي، إلخ، إلخ . . . أما أن يتقدم عليه «أبو بكر» أو يتأخر فلا يضر ذلك من الأمر شيئاً، وسواء أتأخر «الإمام» أو تقدم فإن القضية ليست في «الأول» ولا في المتأخر. القضية في جوهرها قضية «المنهج» فمن سار على منهجه فهو من شيعته، أي من حزبه بلغة اليوم، ومن رآها في «أبي بكر» و «عمر» فهو من شيعتهما، أي من حزبهما، والإسلام يكفل لكل واحد حرية ما يختار، فليس بمفسد في الأرض من اختار «أبا بكر» ولا بعابث من اختار «عمر» وإنما الجميع أخوة في إطار الإسلام تفاوتت بينهم المناهج والاجتهادات في سبيل الأفضل، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**وفي ذلك فليتنافس المتنافسون**﴾. إذاً فالشيعي الحق هو المتمسك بمنهجه عليه السلام، والمقتفي أثره والمطالب بتحقيقه والمتبع لأخلاقه في المعاملة ورفق العداوة.

أما الذين يتخذون من أولية أو أولوية الخلافة رمزاً لتشيعهم ثم لا يعملون بمنهجه ولا يسلكون سبيله ولا يقتفون أثره فشأنهم شأن

الذين يرفعون شعار السنة رمزاً لتسننهم وهم مع ذلك يعملون مع الظلمة ويخوضون في الباطل ويداهنون.

حسب المواصفات السائدة آنذاك والمواصفات التي لم تكن قد استكملت ولم تتّضح تفاصيلها بدقة جرى انتخاب «أبي بكر الصديق» خليفة لرسول الله وإماماً مفترض الطاعة بإجماع المسلمين في نهاية الحوار، وإذاً فإن انتخاب «أبي بكر» كان انتخاباً صحيحاً وإن كان ناقصاً، فأهل الحل والعقد وفي ظل مناخ بدأ يستكمل لوائحه قد بايعوه وارتضوا به إماماً حتى أولئك الذين رفضوا بيعته في البداية.

ومن الواضح أن انتخاب الخليفة الأول لم يخل من تجاوزات وفجوات حتى قال الخليفة الثاني «عمر بن الخطاب»: لقد كانت بيعة «أبي بكر» فلتة وقى الله المسلمين شرها[1]. إلا أن القول بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، لخير ما توصف به «التجربة الأولى».

وفي رأيي أن «جدل السقيفة» قد وضع النواة الحقيقية لحكم إنتخابي شوري، وأن هذه النواة بدأت تتطور في أثناء الخلافة الراشدة وتستكمل نواقصها، وكانت على وشك أن تنتهي من بناء ديمقراطي سبق العالم الحديث بأكثر من ألف سنة، لو لم تؤكل في يوم أسود، ولو لم يحدث الانقلاب الأموي الفردي فقلب المؤسسات الديمقراطية رأساً على عقب وأقام على أنقاضها حكماً فردياً دكتاتورياً قيصرياً كسروياً،

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٢: ٢٢١ دار الكتاب العربي طبعة مصورة عن طبعة القاهرة بمراجعة نخبة من العلماء برئاسة عبد الوهاب النجار بيروت الطبعة الرابعة ١٤٠٣/١٩٨٣ م.

وفي الوقت نفسه أخفى بكل الوسائل جريمته فكان يتغنى بفضل قتيله وهو يكمل تصفيته.

وليس ذلك فحسب بل ادّعى في جراءة مذهلة أنه وارث قتيله.

لقد تم إذاً اغتصاب شرس للاسم المضيء وللتركة العظيمة من قبل أدعياء نصبوا أنفسهم بالقوة ورثة شرعيين، كما أسموا أنصارهم بأنصار عام الجماعة. والحق أنه لم يكن بعام جماعة إطلاقاً بل بعام فرقة، وقد قال الجاحظ ـ وهو ممن يفضل أبا بكر على «علي»: (وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة والعام الذي تحولت فيه الأمة ملكاً كسروياً والخلافة منصباً قيصرياً)[1]. ثم لم يدخر الأموية جهداً في تغيير المعالم، ضمن اسم الإسلام ومنذ البداية أضافوا إلى اسم «عام الجماعة» اسم السنة فأصبح الاسم عام «السنة والجماعة» وقد استفادت من حديث شريف قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الحسن بن علي: (إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين عظيمتين)[2].

ومع أن الوصف النبوي كان موجهاً لابنه الحسن: (إن ابني هذا) فإنه من الطبيعي أن يسمى الحسن وأنصاره ـ وليس معاوية وأنصاره ـ بأهل السنة والجماعة، لأن «الحسن» ابن رسول الله هو

---

(١) ضمن رسائل كتاب رسائل الجاحظ ـ الرسائل الكلامية ـ مصدر سابق.

(٢) النسائي، باب الجمعة ص ١٠٧ رقم الحديث ١٤١٩ و ١٤١٠ ويقول عنه المقبلي أرجه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وقال: حسن صحيح والطبراني وابن عساكر والمقدسي، وفي بعضها أرجوه أن يصلح «العلم الشامخ ٣٨٤».

الذي حقق ما تنبأ به الرسول من إشاعة السلام، لكن الأمويين سرقوا هذا الوصف أيضاً وألصقوه بحكمهم، فقتلوا الحكم وسرقوا الاسم، وتلا ذلك سلسلة من الاغتصابات من أجل أن يتم بناء هيكل الفرد الأوحد.

«وحرص الأمويون على الاحتفاظ بذلك الاسم العظيم لمآرب كثيرة، فمنه يقبسون بريقاً نبوياً يسكبونه على أثوابهم الداكنة، وبه يواجهون حركة نشيطة بدأت تتكون وتنمو بسرعة هي الشيعة وثوارها، وبه يشهرون سيف العنف في وجه الخوارج».

وبالرغم من أن هذا الاسم «أهل السنّة» أصبح فيما بعد صفة متنازعاً عليها بين المذاهب الأخرى، إلا أن السنة الأموية قد تمكنت من الاندساس بينها فأصبح لها حصة كبيرة فيها.

إن نبض السنة الأموية يرتفع في أكثر من موقع ونلمسه في أكثر من جهة. فهناك علاقة شبه وثيقة بينها وبين «أهل السنة المذهبية» من خلال اعتراف كثيرين من أتباع المذاهب الأربعة بالأمويين «خلفاء مفترضي الطاعة» وهناك ارتباط آخر أبقى الأموية ضمن ذلك البنيان، هو أخذ الأتباع بتحريم الخروج على الإمام براً كان أو فاجراً عادلاً كان أو ظالماً وهذا هو ما سعت إليه السنة الأموية وغرسته في البنية الفكرية.

وقد يظن ظان بأننا نقصد بهذا القول الإمام الأواب «أحمد بن حنبل» لأنه قال به، لكننا لا نقصده قط، ذلك أن الأمويين ربطوا بذكاء بين تحريم الخروج وبين الموالاة، وشاع وذاع أن من حرم الخروج فقد والى، وتلك خطيئة أخرى، فالذين يحرمون الخروج لا

يقولون بالموالاة بالضرورة، وإنما هم يدعون إلى احتماله والصبر عليه.
خلاصة الأمر أن الإمام «أحمد بن حنبل» ـ وقد اعتنق سياسة الرفق ـ كان لا يرى المقاومة الإيجابية وإنما كان يدعو إلى المقاومة السلبية، أي عدم التعاون مع ما يريده الحاكم، لذلك صبر في محنته صبراً عظيماً ولم يدع إلى الخروج على «المأمون» أو «المعتصم» وفي الوقت نفسه لم يدع إلى التعاون معهما لقد كان إذاً يـدعو إلى المقاومة السلبية. والمقاومة السلبية على كل حال رفض للظلم.

ومع ذلك فهناك ارتباط بـين السنة الأمـوية وبعض المـذاهب السنية الفقهية في القضية السياسية بالذات لا شك فيه، كما أن هذا الارتباط قد ألحق «بأهل السنـة» ضرراً سياسيـاً واضحاً من حيث أبرزهم حماة نظريين لدولة الظلمة فعلينا إذاً أن نستـخرج «السنـة الأموية» من أهل السنة المذهبية أولاً. ثم نفرق بين أهل السنة وأهل الحديث حتى لا يظل الالتباس قائماً، أو على الأقل نميز هذا من ذاك حتى يتحمل كل مذهب مسؤوليته.

وهنـا ينبغي أن نوضـح نقطتـين مهمتين، **الأولى**: أن رؤسـاء المذاهب الأربعة «مـالك» و«أبـو حنيفة» و«الشـافعي» و«أحمد بن حنبل» كانوا ضد السلطة الظالمة وكـان لكل واحـد منهم مع تلك السلطة مواقف عذاب، لكن أتباعهم هم الذين غيروا وبدلوا.

والنقطة الثانية التـي نحب أن نوضحها هي أن «أهل السنّة» لا يعني «أهل الحديث» «فأهل السنة» هم «أهل الفقه» و«أهل الحديث» هم الذين جمعوا أحاديث رسول الله وقدموها للناس لتنهل منها جميع المذاهب. فهي ينبوع كل المذاهب لكنها ليست مذهباً فقهياً ويصح أن

نطلق عليهم اسم «الأصوليين» ـ بالمعنى الإسلامي لا بالمعنى الحديث أي التطرف لما قاموا به من نقل وتسهيل الوصول إلى الأصول.

ونلاحظ عابرين أن مصطلح «أهل السنة» قد ظهر إلى الوجود قبل ظهور «أهل الحديث» بفترة تاريخية طويلة، مما يعني أن «أهل السنة» في البداية كان يعني ما ذهبنا إليه لكن بعد ظهور الأئمة الأربعة أعيد تركيبه ليأخذ الأمويين معه ضمن أمجاد هؤلاء الأفذاذ، ولا يستطيع أحد أن يغفل بقاء السنة الأموية ضمن هذا الاسم العظيم.

واضح إذاً أننا لا نقصد بالسنة الأموية السياسية «المذاهب الأربعة» فنحن منها وإليها وهي أقرب إلينا من حبل الوريد، كما لا نقصد بالشيعة «المغالين» و«المتطرفين» منهم ونحن من الشيعة الحقيقية وإليها ويجب أن يكون هذا الكلام واضحاً بدون تسويف ولا مداهنة.

إن مصطلح «أهل السنّة» كما هو معروف اليوم مصطلح فضفاض عريض شأنه شأن مصطلح «الشيعة». و«السنّة النبويّة» ينبوع لكل المذاهب، والادّعاء بحصره في فئة معينة مناف للحقيقة فمما لا شك فيه أننا بحاجة إلى توضيح المختلط من التسميات وفرزها عما لصق بها، إذ إن مصطلح السنة اليوم كما تتلقفه العامة وتردده الألسن يدخل فيه المذاهب الأربعة على خلافاتها، ويدخل فيه علماء السلطة وأمراؤها وملوكها من ظلمة ومنحرفين وعادلين، ويدخل فيه «أهل الحديث» أيضاً.

كما أن مصطلح الشيعة أيضاً فضفاض وغامض ويدخل فيه كل فروع «الباطنية» ومنحرفيها ومبتدعيها وملوكها وأمرائها من ظلمة

ومستقيمين. ولو ذهبنا أعمق لوجدنا «المذاهب الأربعة» نفسها في اختلاف شديد وكل مذهب يدعي لنفسه «السنية» بمعناها الدقيق أي «الحديث» فيظن كل مذهب منهم أنه الوحيد الذي يمثل السنة النبوية خير تمثيل، وفي هذا الصدد يؤكد الإمام المصلح المفكر الزيدي «صالح المقبلي» أن الشافعية هم أكثر المذاهب موافقة للسنة في مذاهبهم أي الأخذ بالحديث[1] وواضح أنه يقصد بالسنّة: الحديث، لا السنة المذهبية.

ولو كان هذا الفهم لدى أتباع المذاهب الكبرى موجوداً وواضحاً لتميز المندسون في «السنة» وفي «الشيعة» على السواء ولعرف الناس أن هناك «سنة ساسية» غير «السنّة النبويّة» بكل تأكيد.

وبهذا التفسير المقبلي نفهم معنى السنة ونفهم بالتالي أن الزيدية تعتمد في فقهها على السنة وكذلك الشيعة الجعفرية، إلا أن «الاجتهاد» الذي اعتمده المذهبان قد أضاف إلى الفقه شيئاً كثيراً فبدا الحديث وكأنه قد غاص في ذلك الفيض الهائل من الابتكارات والإضافات.

إن المحاولة الرائعة التي قام بها بعض علماء الزيدية عندما قعَّدوا «القواعد» تعتبر واحدة من أروع العمليات في سبيل إيجاد الحل المصيب. ذلك أن بعض فقهاء الزيدية وضعوا قواعد عامة اتخذوها أساساً ومحكاً للنظريات الفقهية فما وافقها أخذوا به وما خالفها تنكبوا عنه، وبهذه الطريقة امتلأ الفقه الزيدي بآراء الأئمة الأربعة وأئمة أهل البيت وأئمة الحديث واعتمدوا ما وافق تلك القواعد مذهباً ولو

(١) العلم الشامخ مصدر سابق ص ١٠٨.

خالفوا رأي الإمام زيد أو الإمام الهادي[1]. وبذلك أنهوا على نحو رائع مرارات الخلافات وهذا يدل على أنه ليس في وسع مذهب واحد أن يدعي تمثيل السنة فالجميع يتنازعونها، فهي إذاً صفة مشتركة لكل المسلمين. وحديثنا بالطبع ليس عن أهل «السنّة النبوية» إذ ليس بينهم وبين الآخرين خلاف إلا بقدر ما تفهمه عقلية عن أخرى وفهم عن فهم في إطار واحد، فالمذاهب الأربعة والشيعة الجعفريّة والشيعة الزيديّة جميعاً أهل سنّة في نظرنا، وأن لا خلاف بينهم سوى السياسة و «أهل السنة» و «الشيعة الجعفرية» و «الشيعة الزيدية» كلهم شيعة الإمام بمعنى من المعاني، وإذاً فإننا ننزع بمقالاتنا هذه طائفة صغيرة من طائفة كبيرة اغتصبت الاسم وأسمت نفسها «أهل السنّة» ودافعت عن الفردية والوراثة وسوء المنقلب في المال والأهل والولد كما ننزع عن الشيعة متطرفيها ومغاليها، وهاتان الفرقتان المندستان ألحقتا ضرراً بالغاً بأهل السنة الحقيقية، وبالشيعة الحقيقية فنحن الآن نسل السنة الحقيقية كما نسل الشيعة الحقيقية من باطليهما كما تُسل الشعرة من العجين.

إلى جانب ذلك غرس الأمويون في بنية الفكر السياسي بذرتين خطيرتين للغاية وهما مذهب الإرجاء[2] والقول بتحريم الخروج على الإمام «ونتائج البذرتين واحدة وإن اختلف اللفظان». فأما الإرجاء

(١) للمزيد من العلم بهذه الخطوة الرائعة إقرأ «قواعد المذهب الزيدي وتدرجه» للعلامة القاضي الحسين أحمد السياغي. مكتبة غمضان لإحياء التراث اليمني، ربيع الأول ١٤٠٤ هـ/ يناير ١٩٨٤م.

(٢) الزيدية ـ ٥٧٧، الناشر دار الزهراء للإعلام الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤.

فقد أصاب المسلمين بالتخاذل والإحباط حيث أرجئت كل القضايا إلى يوم القيامة فسلبت من المسلم أدواره، وإذا كان الإرجـاء يمثل الجـانب السلبي، فإن تحـريم الخـروج يمثـل الجـانب الإيجـابي من السلب. فهو ينقل القضية من إرجاء مستسلم إلى أمر حاسم لا يملك معه صاحبه غير كبح الجماح، وهكذا ذفف تحريم الخروج على ما أبقاه «الإرجاء» من الإيجابيات.

بانتهاء الحكم الأموي انتهى معه «عام الجماعة» لكن الانقلابيين العباسيين احتفظوا باسم «عام السنة» من أجل رفعه في وجوه أبناء عمومتهم الهاشميين. وعلى نحو مثير استقبل أتباع المذاهب الأربعة بني العباس ـ فصيلاً من فصائلهم ورحبوا بهم بعد أن كانوا في أثناء الصراع مع بني أمية مطرودين من حظيرتهم، فجازاهم العباسيـون بإصدار أمر بتحديد المذاهب في أربعة فقط هي المذاهب المعـروفة اليوم وذلك لتفادي شرعية الشيعة.

بهذه الطريقة ضيق المتوكل العباسي الأضيق وحجر المتحجر، ونتيجة لهذا التحديد الشرس والإغلاق الضاري أقفل باب الاجتهاد نهائياً عند أتباع المذاهب الأربعة، أي باب الإثراء والإنماء والتطوير ولم يعترف باجتهاد الآخرين فتجمد العقل وذبل.

إن تلك البذرة الأموية والتغذية العباسية والفاطمية، إلخ قـد استشرت وتوسعت واختلطت بغيرها، وأكلت ما عداها ثم تجسدت في شكل ضحيتها وتزينت بأسمائه حتى لاح أن كـل ما قـدمته من صنوف الحكم إنما هو الحكم الإسلامي بعينه وذاته، وإنها ـ من ثم ـ الممثلة لتراث الإسلام السياسي، وبشكل لا يفصل بين المتشابك إلا حذق متمكن.

ومع أن الشيعة تميزت بسمات وخصائص جيدة أهمها شر طا العدل والعلم في الإمام لكن الشيعة الجعفريّة أبقت على الجا.. الفردية ممثلة في النص ـ الحق الإلهي ـ «والعصمة» مما أدى جميعه إل تغييب الوجه الحقيقي للخلافة الراشدة، وكثّف ذلك ما أشيع من أ.. المذاهب الأربعة تؤيد كل من تغلب وحكم، فامحت الفوارق ب.. الخلافة والملك وبذلك نضبت الينابيع وأجدبت الحقول السياسية إل من حكم الفرد وحده.

وخلاصة الخلاصة أن «السنّة النبوية» التي أصبحت فيما بع.. جزءاً من الكيان المذهبي كله قد اتخذت من اسم السنة مدداً وعو.. لتثبيت حكم الفرد، وتحويل الخلافة إلى ملك عضوض نسف.. الاختيار والشورى وتبنى الوراثة. وانطلى هذا العمل حتى على الشيعة الجعفريّة نفسها، وبدلاً من أن تفنده طرحت مشروعاً آخر لا يقل تحجيراً عن الأول، بل يمكن القول إن الأموية بوجه الخصوص قد استفادت منه فائدة كبيرة للغاية، ذلك أن الشيعة ـ طرحت مقابل الاختيار والشورى الذي تم في السقيفة موضوع «النص» والحق الإلهي فاستقطب الأمويون بقية الأسر الطامحة إلى صفها في مقاومة ما أبدته الشيعة الجعفريّة من حصر الحق فيها ومنعه عن الآخرين وبذلك الحصر فسحت المجال للأموية أن تبدو وكأنها المدافع الشرعي عن حق الاختيار وكأنها أيضاً تمثل التيار الديمقراطي مقابل التيار «الثيوقراطي» رافعة شعار حق «النخبة» في الحكم، ولقد كانت من الذكاء بحيث إنها قدمت نفسها وكأنها امتداد لموقف الخلفاء الثلاثة الأوائل مقابل ما يطرحه الشيعة من حق الحكم المحصور في أهل

البيت، ومع أنها أجهزت على الخلافة الراشدة في أثناء صراعها مع الشيعة فقد بدت وكأنها تدافع عن قتيلها الأول وتحمي حماه. وانطلت هذه الحيلة ـ مع شدة وضوح تناقضها ـ على الكثيرين أيضاً، ففي الوقت الذي كانت تمارس فيه هذه التمثيلية كانت تغمد خنجرها في عنق الخلافة الراشدة، وفي الوقت الذي كانت تنهي فيه دور النخبة، كانت تقيم حكم العشيرة، وقد ثبت لنا من استقراء التاريخ أن المبالغة في رفع الشعارات ليس إلا غطاء يخفي قتل محتوى الشعار نفسه.

قبل الانتهاء من هذا الحديث عن الشيعة والسنة يحسن بنا أن نشير إلى أن الزيدية مهيئة لأن تواصل راية الانفتاح أكثر من غيرها من المذاهب لما في طبيعتها العقلية من نزوع إلى التطلع إلى الأفضل والأخذ به.

فهي قد ابتدعت «القواعد» لتجنب التمذهب المنغلق. وإن الوصول إلى فكرة «القواعد» نفسها دليل على التطلع المستمر والسعي الدؤوب إلى الأجدى والأفضل، إن انفتاحها على المذاهب والأخذ من كل مذهب ما تراه حقاً، قد خلق فيها رفض التعصب. ويبرىء الدكتور المعاصر السني «أحمد صبحي» في كتابه الزيدية (بريء معظم كتاب الزيدية من ذلك التعصب وإن أصيب أحدهم بداء التعصب وبخاصة أتباع الجارودية قوموا المذهب وصححوه)[1].

ويقول عنه (لا أكاد أجد مذهباً أكثر سماحة وأعدل قصداً تجاه

(١) الزيدية ص ٥٧٧ الناشر دار الزهراء للإعلام الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤.

الخصوم من الزيـدية، بـل ومنهج مفكـريهم في العرض الفـريد إ
يعرض مختلف الآراء على السواء في نزاهة وموضوعية ثم يرجح المف
ما يراه لا شطط ولا إسفاف ولا ارتداء زي كهنوت، وإصدار أحكام
التكفير على المخالفين)[1].

ثم يوضح ذلـك في الحاشيـة فيقول (راجـع على سبيـل المثال
البغدادي من الأشاعرة الذي لا يكفر المخالف ويحرم الصلاة خلفه أو
عليه فحسب، بل ومن شك في كفره فهو كافر، وأمثاله في معظم
الفرق كثيرون)[2].

ويقول المقبلي عن الزيدية إنهم (يوافقون المعتزلة في العقائد، وأما
الفروع فإنهم يختلفون: منهم من يغلب عليه مذهب الحنفية ومنهم
من يغلب عليه مذهب الشافعي موافقة لا تقليداً ومنهم من لم يكن
كذلك بل شأنهم شأن سائر المجتهدين)[3].

ثم يقول: (إنما يعظم الخلاف التعصب)[3].

ويقول القاضي حسين السياغي: (إذا سيرنا مسـائله وقارنـاها
بمسائل المذاهب المدونـة بفقهاء الأمصـار نجدهـا تتوافق في ثـلاثة
أرباعها تقريباً مع فتاوى فقهـاء العراق من أصحـاب «أبي حنيفة»
والربع يتوزع أثلاثاً بين أن يكون مما وافقه عليه مالك والشافعي رضي
الله عنهما)[4].

(١ ـ ٢) الزيدية ص ٥٧٧ الناشر دار الزهراء للإعلام العربي ، الطبعة الثالثة
١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ .
(٣) العلم الشامخ ٣٨٩ .
(٤) المذهب الزيدي ص ١٠ ـ ١١ .

فمذهب هذا شأنه لا بد وأن يحمل راية الانفتاح الكامل، وهو مؤهل لذلك خير تأهيل من الناحيتين الفكرية والفقهية، ومن الناحية السياسة أيضاً. فالمذهب الذي يتولاه إمام فقه حنفي أو شافعي أو هادوي لهو بكل تأكيد من طراز فريد.

لا نقول ذلك تعصباً وإنما تقريراً لواقع.

القرابة والصحابة أو الروافض والنواصب

التبديل حدث في كل شيء إذاً، إلى درجة مس قضايا مجردة ما كان أحد يظن العبث بها. ولعل مصطلح «القرابة والصحابة» خير مثال على ذلك، وينبغي أن نوضح أن مصطلح الصحابة الذي نناقشه الآن ليس هو المراد به المعنى العام ولكن المعنى المحدود المراد به الخلفاء الثلاثة. فحينما نسمع مثلاً أن فلاناً يسب الصحابة فالمراد بهم هنا هم الخلفاء الثلاثة ومن شايعهم، ولا يعني مجموع الصحابة الآخرين وكذلك القرابة فالذين يهاجمون القرابة إنما يعنون بها الإمام علياً، ومن تبعه من أولاده وأحفاده، وثاروا واستشهدوا إلا من وقف من أهل البيت في المساجد وعكف على الدراسة والتدريس.

فمن هو الصحابي أولاً؟ أجاب الإمام العظيم «صالح المقبلي» على ذلك فقال: (وجه هذا الكلام ما كررناه إنهم يصطلحون على شيء في متأخر الأزمان، ثم يفسرون الكتاب والسنة باصطلاحهم المجدد: والصحبة ليس فيها لسان شرعي، إنما هي بحسب اللغة، وكذلك سائر الألفاظ، التي وردت بها فضائل «الصحابة»، لكن المحدثين اصطلحوا وقضوا بغير دليل: على أن الصحبة لكل من رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو رأى هو النبي صلى الله عليه وآله

وسلم ولو طفلاً بشرط أن يكون محكوماً بإسلامه ويشترط أن يموت على ذلك ولا يرتد. ولا يشك منصف بل عاقل أن هذه القيود أمر اصطلاحي، لا تقضي اللغة بها، لأن الاشتقاق إنما هو من «صحب» لا من رأى أو رؤي تحقيقاً أو تقديراً ليدخل الأعمى، وكان عليهم أن يقولوا: تقديراً قريباً أو نحوه ليخرج المعاصر الذي لم يره، بل ليخرج كل أحد، إذ التقدير بحر واسع، فهذا أصل الخطأ في هذه المسألة كما قد حذرناك من هذه الغلطة التي وقع الناس كثيراً فيها.

ثم بعد أن تم لهم تعريف «الصحبة» ذيلوها باطراح ما وقع من مسمي الصحابي. فمنهم من يتستر بدعوى الاجتهاد. دعوى تكذبها الضرورة في كثير من المواضع. ومنهم من يطلق ـ ويا عجباه من قلة الحياء ـ في ادعاء الاجتهاد «لبسر بن أرطاة» الذي انفرد بأنواع من الشر لأنه مأمور المجتهد «معاوية» ناصح الإسلام في سب «علي بن أبي طالب» وحزبه، وكذلك «مروان» و «الوليد» الفاسق، وكذلك الاجتهاد الجامع للشروط في البيعة «ليزيد» ومن أشار بها وسعى فيها أو رضيها وما لا يحصى)[1].

وواضح من هذا النص أن الشخصيات التي تكلم عنها الإمام «المقبلي» كانت كلها أعضاء في السلطة الأموية، وتبرير أعمال هؤلاء دليل على أن «ولاة الأمر الأمويين»، هم الذين يحركون القضايا وفق مصالحهم وبالطريقة التي يختارونها ويرونها مناسبة، إما عن طريق المال والوعيد، أو بالقمع الشديد أو بتسخير العلماء للدفاع، وبهذه

(١) الأرواح النوافخ ص ٣٧٥ ـ حاشية رقم ١٣٥ تحقيق القاضي عبد الرحمن الأرياني وهو بهامش كتاب العلم الشامخ.

الطريقة خضع كل شيء تقريباً لعملية التبديل الهائلة التي شملا
البنية كلها.

وكدليل على ذلك نجد أنهم وصلوا إلى مواضع لا يخطر في البال
الوصول إليها ومن ثم تم استخدامها لصالح التحوير، وها أنا
كاشف لك سرها مفصح لك عن خباياها.

كانت «القرابة» و «الصحابة» تحظى بحنان بالغ من المسلمين لما
تمثلانه من صحبة رائعة، وأثر لرسول الله باق إلى يوم الدين.

وبعد فاجعة «كربلاء» ازداد شغف المسلمين بالقرابة وأحاطوها
بحنان بالغ، لما قدمت من تضحية في سبيل الله ومن ثم أدرك «ولاة
الأمر الجدد»، خطر نمو العاطفة الجيّاشة خاصة مع ما يصحبها من
ثورات وتضحيات بالغة الثمن، وأيقنوا بأنهم إن لم يعملوا شيئاً
فستتحول هذه العواطف إلى بركان هائج يطيح بهم، لذا عمدوا إلى
شق «الصحابة» عن «القرابة» وعمدوا إلى جعل «الصحابة» ـ ممثلة في
الخلفاء الثلاثة الراشدين ـ شعاراً لهم مقابل «القرابة» ـ ممثلة في أهل
البيت ـ شعاراً للشيعة، وهكذا غدت القرابة رمزاً للشيعة،
والصحابة رمزاً لولاة الأمر. ولسوء الحظ نجحت هذه الخطة، عن
طريق استخدام «فقهاء السلطة» في تهييجها وإثارتها فاضطر «فقهاء
المعارضة» للدفاع عن «القرابة» وبهذه الطريقة بدا وكأن «القرابة»
شيء و «الصحابة» شيء آخر.

إن الخطأ الذي وقع فيه معظم فقهاء المعارضة أنهم لم يدركوا فتنة
«ولاة الأمر» الجديدة على حقيقتها، وإلا كان عليهم أن يدافعوا عن
«الصحابة» بالحرارة نفسها التي يدافعون بها عن «القرابة» فيبطلون
بذلك مفعول فتنة «ولاة الأمر» لكن مع الأسف الشديد وجد من

أعداء الولاة الجدد فعلاً من لا يدافع عن الصحابة أو يسكت عنهم بل ومن يهاجم بعض كبارهم كالخلفاء الراشدين ومن ثم ساعد ـ في خضم هذه الفتنة الأموية ـ على إنجاح المكيدة الأموية وأسهم فيها. وهكذا تولد جرح جديد ناجم من التفريق بين «القرابة» و «الصحابة» وكأنهما شيئان مختلفان، مع أنه لم يخطر ببال أحد هذا التفريق الرهيب النتائج؛ إذ لم تكن القرابة والصحابة ـ منذ أن رافق «أبو بكر» رسول الله في هجرته ونام «علي» في فراشه ـ إلا رمزاً للعمل الواحد، والصحابة السابقون من المهاجرين والأنصار جنود الله وثواره. وأهل البيت جنود الله وثواره، فهما شيء واحد، لكن السياسة الأموية فرقت بين المسلمين في شأنهما حتى غدت مشكلة من المشاكل الرئيسة التي تزيد الخلاف استعاراً.

ويقول الإمام المقبلي: (إن الشيطان وجدها فرصة إلى التفريق بينهم ونقص فضلاء الأمة من «الصحابة» و «القرابة» حتى قل الجامع بينهم بخالص الولاء. وهذا في الفضلاء وأما الحمقى فيصرحون ويجعلون النصب تولي «الصحابة» كما جعل أولئك الرفض تولي أهل البيت)[1].

ثم يقول (ولقد رآني في أصحاب لي ناس ونحن عند قبر «الحسن السبط» ومن معه من تلك الطبقة الرفيعة من أهل البيت ـ قدس الله أرواحهم وحشرنا في زمرتهم آمين ـ وقد فاضت عبرة أحدنا وقد دخل أولئك للزيارة فما وسعهم إلا أن تركوا الزيارة ونكصوا وسبونا سباً فاحشاً[2].

---

(١) العلم الشامخ ١٠٩.

(٢) المصدر السابق ٣٧٣.

ويقول الإمام المقبلي: قال «ابن حجر العسقلاني» - وهو إمام في المتأخرين كامل - في ترجمة مروان: «إذا ثبتت صحبته لم يؤثر الطعن فيه، يعني ولما تثبت، وكأن الصحبة نبوة، أو أن الصحابي معصوم، وهو تقليد في التحقيق بعد أن صارت عدالة الصحابة مسلم عند الجمهور والحق أن المراد بذلك الغلبة فقط، فإن الثناء من الله تعالى ورسوله - وهو الدليل على عدالتهم - لم يتناول الأفراد بالنصوصية إنما غايته عموم مع دليل شمول الصحبة لمطلق الرائي ونحوه ركيك جداً)[1]، ويخلص المقبلي إلى قوله:

(والله ما قال قائلهم ذلك نصحاً لله ورسوله، اللّهم إلا مغفل لا يدري ما يخرج من رأسه قد سلم مقدمات وغذا لحمه وعروقه بالهوى والتقليد، وعود جسمه ما اعتاد، فصار ذلك غذاؤه ثم أخذ يتجاسر في البناء على ذلك كنظائر لها قلّما يخلو منها أحد وإن اختلفت مكانته في الدين. غايته أن الورع يتحرز من الرضا بتلك الطوام، فمن غاب عن المعصية ثم رضيها كان كمن حضرها، والعكس، كما صرح به الحديث النبوي)[2].

وقال في موضوع آخر: (لكن المتسمين «بالسنّة» اصطلحوا على مسمى «الصحبة» ثم حملوا معنى الثناء في «الكتاب» و«السنة» على اصطلاحهم، ثم جعلوا معنى الصحابة أن لا يضر معهم ذنب بتلفيقات لم يدل عليها دليل إلا الهوى في الأول، والهوى والتقليد في الآخر ومقابلة

---

(١) المصدر السابق ١٧٣.

(٢) الأرواح النوافخ مصدر سابق ص ٣٧٥.

غلاة الشيعة بغلو مثله كما سلكوا ذلك في كثير من الديانات)[1].

ويقول: (وعلى الجملة فمن تتبع تلك الموارد وسوى بين «الصحابة» فهو أعمى أو متعام، فمنهم من علمنا عدالته ضرورة وهو الكثير الطيب، ولذا قلنا: إنها غالبة فيهم بحيث يسوغ ترك البحث عن أحوالهم، بل قال بعض أئمة الزيدية ـ وهو المنصور بالله عبد الله بن حمزة ـ: لا أسأل عن عدالة ثلاثة قرون، وما حجته إلا الغلبة، وأصله الحديث الوارد (خيركم قرني. . .) الحديث. ومن الصحابة نوادر ظهر منهم ما يخرج عن العدالة، فيجب إخراجه بعينه كالشارب من العدالة لا من الصحبة، ومنهم من أسلم خوف السيف كالطلقاء وغيرهم، فمن ظهر حسن حاله فذاك، وإلا بقي أمره في حيز المجهول، وهم في حيز الندور أيضاً بالنسبة، ومع هذا فالعدالة غير العصمة، وقد غلا الناس فيمن تثبت عدالته في التعنت في إثبات العدالة فلو سلمنا شمول «الصحبة» ثم العدالة لم يبلغ الأمر إلى الحد الذي عليه غلا الرواة، ولو نفعت الصحبة نحو «بشر بن مروان»، على فرض الثبوت أو «الوليد»، لتبين لنا أن «الصحبة» لا يضر معها عمل غير الكفر، فتكون الصحبة أعظم من الإيمان، ويكون هذا أخص من مذهب «مقاتل» وأتباعه من المرجئة، ثم أين موضع أحاديث (لا تدري ما أحدثوا بعدك) وهي متواترة المعنى، بل لو ادعى في بعضها تواتر اللفظ لساغ ذلك).

(ولكن الشيعة يتجاسرون على سادة «الصحابة» وسابقيهم الذين نعلم قطعاً تناول الآيات والأحاديث لهم دخولاً أولياً، ونصوصاً

---

(١) العلم الشامخ ١١٥.

نبوية صحيحة صريحة، فناقضهم المدعون للسنة وادعوا «الصحبة» أو ثبوتها لمن لم يقض له بها دليل)[1].

وكما بلغت «الصحبة» عند البعض مبلغ النبوة بلغت «القرابة» مبلغ العصمة، يقول الإمام المقبلي: (ولقد غلا «ابن عربي» المتصوف، وزعم أن الله أسقط عن «أهل البيت» وسامحهم في جميع ما يأتون، قال: وما يصيبنا من ظلم ظالمهم فكما يصيبنا من القدر المطلق، ولا نذكرهم في قلوبنا وألسنتنا إلا بخير. هكذا عنه في بعض كتب «زروق» والذي في «الفتوحات» أنه لا يقبح منهم القبيح، لأنهم مطهرون فالذي لبسوه من الفواحش إنما له الوصف القبيح بالنسبة إليه لا بالنسبة إليهم، وبنى هذا الكلام على أن الله سبحانه أخبر أنه يريد تطهيرهم، وما أراده الله وقع، وهذا تفريغ موافق لأصلهم، لكن المعلوم بطلانه من ضرورة الدين فيلزمه بطلان الملزوم، أعني أن ما أراده الله كان، فإن من المعلوم أنه لا يحل لهم نكاح أمهاتهم وبناتهم وقتل المسلمين وخراب المساجد وسائر القبائح، وإنها تقبح منهم كغيرهم، بل أشد كما قاله «الباقر» رحمه الله تعالى: «إني لأخشى أن يعذب الله عاصينا مرتين» وأما أن الله يسقط عنهم الذنب لو دل عليه دليل فهو لا ينافي عدم التطهير، إذ قد لابسوا الرجس ويحتاج الأشاعرة إلى التخلص من تفريع ابن عربي فإنه لازم لهم)[2].

ويقول: (وهؤلاء الذين يزعمون محبة «الصحابة» أو محبة «أهل البيت» يصح معاناتهم للتفريق، ودعواهم ما يدعون من سقط

---

(١) المصدر السابق ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٢) المصدر السابق ٤٠٤.

المتاع، وأولئك بعضهم أولى ببعض من هذا الداخل الشقي، بل المظنون من هؤلاء الرفعا، «علي» و «أبو بكر» و «عثمان» و «عمر» ونحوهم لو كانوا أحياء لما رضوا أن يصاب أكثر الأمة من «الروافض» و «الخوارج» و «النواصب» بسببهم، بل يسامحونهم فإنهم لهم بمنزلة الآباء لمكانتهم التي أكرمهم الله بها، وهم في الآخرة كذلك، والله أكرم منهم وأرحم، هذا مع صلاح المقاصد. وأما من لا يبالي بهذه الأشياء إنما يتبع كل ناعق بحسب الأحوال ونحو ذلك فلم يأت بقليل والحساب إلى الله سبحانه)[1].

وعلى جانب آخر غالى البعض في رفض الصحابة، قال الإمام المقبلي: (اطِّراحهم لجانب «الصحابة» أجمع رضي الله عنهم، وعدم قبول روايتهم لردتهم بزعمهم الفاسد ورأيهم الكاسد، وربما يقولون فيمن شاءوا: لم يسلم لكن اتقى وستر عليه تقية أيضاً، وناهيك إنا قد رأينا ذلك في بعض كتبهم في الوزيرين السيدين والخليفتين الراشدين، فما ظنك في غيرهما. ؟ فهؤلاء سدوا الطريق بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولذا لا تجد عندهم من الحديث مقبولاً لهم إلا تلفيقات من أئمة هواهم كهشام وأضرابه، وقليل مما هو فيه من الأئمة الهادين الإثني عشر رحمة الله عليهم ورضوانه، المنزهين عما يرمونهم من الرفض وذيوله، مع أنهم قل ما يدعونه صفواً، وكذلك من استثنوه من «الصحابة» وهم اليسير كما ذكرناه في الأصل[1].

وتحدث الإمام المقبلي عن متأخري ومتفيقهي الزيدية فقال إنهم... «تذبذبوا كثيراً في هذه المسألة واختبطوا، إذا جاءهم

---

(١) المصدر السابق ٤٠٤.

الحديث بما تهوى أنفسهم قبلوه حتى عمن يفسقونه بالبغي، مثلاً كما تراه في أول حديث في «الشفاء» وفي سائره وفي غيره من كتبهم، فإذا جاء الحديث بما لا تهوى أنفسهم ردوه وقدحوا في أفاضل «الصحابة»، كجرير البجلي بل أم المؤمنين أم حبيبة رضي الله عنها، ولا حجة لهم فيهما على أصولهم، اللَّهم إلاَّ بالعدوى ولا عدوى في الإسلام، بل قدحوا في حافظ الصحابة على الإطلاق «أبي هريرة» وانظر ذلك في معارك الأهواء في مثل المسح على الخفين، وكذلك في حديث (ما تركناه صدقة) وقد رواه سبعة من العشرة، فما ظنك بغير ذلك.

(وعلى الجملة فهم في هذه المسألة عند النقد والتكلم على الأحاديث لا شيء، بل أشبه شيء بالروافض، ويظهر عليهم أحياناً ما يصدق قول القائل «ائتني بزيدي صغير أخرج لك منه رافضياً كبيراً» وكذلك في سائر الرواة غير «الصحابة» وإن كان هذا الأخير مشتركاً بينهم وبين سائر المذاهب خلا أنه يلوح على غيرهم هناك التكلف والتعسف، ويلوح عليهم مع ذلك عدم الإقبال المناسب لقلة البضاعة)[٢].

ومن تحصيل الحاصل القول بأن ولاة الأمر الجدد عمدوا ـ وقد رأوا أحزاباً سياسية شيعيّة وغير شيعيّة تتخذ من «أهل البيت» رمزاً لمقاومة الظلم ـ إلى تهديم هذا الرمز الكريم، ومن هنا اندلعت معركة

---

(١) الأرواح النوافخ ٣٨٢.
(٢) المصدر السابق ٣٨٢.

من هم «أهل البيت» أهم أولاد فاطمة الزهراء «فقط» أم هم وأزواج رسول الله أيضاً أم أزواجه فقط، مفتتحين بهذه التفسيرات معركة إلهاء أخرى بين المسلمين).

يقول الإمام المقبلي مفسراً قوله تعالى: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم﴾ ليس المراد جنس الرجال، لأنه (ص) أبو القاسم وأخوته، ولا في كل زمان: لأن زوجات أبناء بناته يحرمن عليه كما يحرمن على غيره، فانحصر الغرض في ليس محمد أبا أحد من رجالكم البالغين في الحال الحاضر، فلا تحرم عليه امرأة ولد في هذا الحال: رداً لما زعموا من تسميتهم زيداً ابن محمد، وقد تزوج بامرأته. والحاصل كذبتم في هذه الدعوى الخاصة، والسياق عمدة فيما لا يحصى في كل خطاب، وليس من التخصيص بالسبب بل من الدلالة على الخصوص بدليل، على أن العموم مطلق في الأوقات، وما ذكرنا مقيد لا مخصص، فرجع في نحر «النواصب» ما يتوهمون أن هذه الآية تنفي كونه (ص) أبا الحسنين وذريتهما، وهذا مع تخصيصهما خاصة بكونه (ص) أباهما وعصبتهما بالأحاديث، وبأعم من ذلك هو كون «عيسى» من ذرية «إبراهيم» عليهما الصلاة والسلام بنص القرآن العظيم).

(ومن الواقعات في «مكة» أن الذين يصيحون في مقام «الحنفي» وقت أشراف الخطيب كانوا يصيحون بهذه الآية، فأوقع بهم بعض من يلي أمور «الأشراف» ثم عادوا لها يوميات لعلها (يوميات) ضعف الدولة، ثم تركوها حين قويت، تكرر ذلك منهم مع ضعف «الأشراف» وقوتها، وهو شاهد صدق على تخلل «النصب» منهم كل

عرق ومفصل، مع شواهد نظائر، والراضي أكثر من الفاعل)[1]

(١) الأبحاث ٢١١ ـ ٢١٢.

حديث النصوص

ذكرنا ـ فيما سبق ـ أن مجتمع «السقيفة» هو الذي صاغ الشكل النهائي لدولة الخلافة الراشدة. وأن ذلك تم عن طريق الحوار والجدل لا عن طريق نص من آية كريمة أو حديث نبوي. وذكرنا أن أحداً لم يطرح على المجتمعين ممن حضر من المهاجرين وهم ثلاثة ولا من الأنصار ـ وهم جمع حاشد ـ أمراً نبوياً باختيار أي مرشح لا باسمه ولا بصفته.

وفي هذا الفصل نريد أن نوضح نقطة مهمة تساعد في رفع الالتباس عن نص آخر طرح متأخراً ونسب إلى يوم السقيفة وأعني به النص على «الأئمة من قريش» وتذكر بعض الروايات أن هذا النص مما احتج به «أبو بكر» على الأنصار.

فهناك إذاً نصان لا نص واحد نسبا إلى «مؤتمر السقيفة». نص على خليفة باسمه ونص على خليفة من قريش. أي على نص خاص ونص عام.

وإذ ركزت الشيعة على النص العلوي لإثبات حق «علي» في الخلافة ركزت السنة السياسية على النص القرشي لإثبات حق «أبي بكر» في الخلافة.

ومن هنا طغى الحديث عن «القرشية» عند أهل السنة على «العلوية» في حين طغى الحديث عن «العلوية» على القرشية عند الشيعة لأسباب خاصة بها. وإذ اتخذت السنّة منه سلماً للوصول إلى تثبيت الحق البكري ـ لمعرفتها بضعف النص الخاص ـ فقد خصَّبت الحديث حوله حتى بدا ـ عن طريق الإيحاء والتأثير وكأنه يعني ضمنا النص على «أبي بكر».

ووسط هذا الغبش والتشويش علينا أن ندرك أهمية التفريق بينهما من أجل أن تستقيم الموازين في ترتيب القضايا.

وعليه فسأتناول النقاش بشقّيه الخاص والعام. وكلاهما مطمئناً إلى ما وصلت إليه ـ لم يطرحا يوم السقيفة وإنما هما من إنتاج متأخر عند اشتداد الصراع المذهبي.

لم يطرح «حديث الأئمة من قريش» يوم السقيفة للاحتجاج به لمعرفة أصحابه بأنه ليس دليلاً يحتج به. كما لم يطرح أحد «حديث الغدير» للاحتجاج به للسبب نفسه لو كان هناك نص على «أبي بكر» لقطع كل نقاش، ولما جرؤ «سعد بن عبادة» على رفض بيعته حتى وفاته ولما استجرأ «أبو بكر» على ترشيح نفسه لو كان هناك نص «لعلي». لم أجد فيما رواه ابن الأثير ـ وهو الدقيق في روايته ـ والمتعاطف مع الإمام «علي» ـ كلمة واحدة أدلى بها «أبو بكر» أو «عمر» عن وجود نص أو حتى استشهد بحديث الأئمة من قريش ولم يحتجوا بمثل هذا الحديث عند الطبري أيضاً.

إن أهم نقطة دار حولها النقاش ـ وأجمع عليها المؤرخون ـ هي الهيمنة القرشية على العرب، فقد ذكر «أبو بكر» (لن تدين العرب إلا

لهذا الحي من قريش)[1] وأيد بشير بن سعد الأنصاري «أبا بكر»: (ألا إن محمداً من قريش وقومه أولى به)[2] وقال عمر بن الخطاب: (والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبينا من غيركم، ولا تمتنع العرب أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم ولنا بذلك الحجة)[3]. إذاً لو كان هناك نص نبوي لما دار هذا الحوار.

لكن «البلاذري» روى في تاريخه أن «أبا بكر» قال في خطبة السقيفة: (فقد يعلم ملاء منكم. أن رسول الله قال «الأئمة من قريش»، فأنتم أحق ألا تقسوا على إخوانكم من المهاجرين ما ساق الله إليهم)[4].

فإذا صح هذا الاستشهاد فإن أبا بكر قد كان أول من تحدث عن الحق الإلهي في الحكم قبل أن يتحدث به «أبو جعفر» المنصور بزمن طويل، لكننا لا نعتقد أن أبا بكر ذكر ذلك لأن الجملة هذه قطعت سياقاً مطرداً وحلت محله، فأبو بكر كان يقول (ولن تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش) وهي رواية ابن الأثير والطبري والبلاذري نفسه ثم تفرد البلاذري بقوله: فقد يعلم ملاء منكم.. ولو كان أبو بكر قال ذلك لبدأ حديثه به، ولم يجعله آخر حديثه. ورد النعمان بن البشير يدل على أن أبا بكر لم ينطق بالأئمة من قريش وإنما قال: (ألا إن محمداً من قريش، وقومه أحق به وأولى، وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً) الطبري ٣ ك ٢٢١١ فلو نطق

(١) الطبري ٣: ٢٢١.
(٢) ابن الأثير ٢: ٢٢٥.
(٣) المصدر السابق ٢: ٢٢٥.
(٤) البلاذري ١: ٥٨١ ـ ٥٨٢.

أبو بكر بحديث الأئمة من قريش لأخذ به النعمان بن بشير ونازع به
منافسه سعد بن عبادة ليحرمه قيادة المسلمين، ولكنه ردد فقط ما قال
به «أبو بكر» من حق العصبية في الحكم.

وعلى فرض طرحه فإن الصيغة التي جاء بها «أبو بكر» تدل على
الإخبار لا على الوجوب، أي أن النبي تحدث عما سيحدث لا عما
يجب.

كذلك لم يطرح المسلمون غداة يوم السقيفة فكرة «لقد اختاره
الديننا فلنختاره لدنيانا» إشارة إلى قوله الكريم بأن يصلي «أبو بكر»
بالناس في مرضه، فهذا القول قد كان بآخره أيضاً. على أنه ينفي
«النص» الصريح لأن تعلة إمارة الصلاة هي تعلة متهاونة لا تعني
بالضرورة الترشيح للإمارة السياسية. فقد كان الرسول يبعث أميرا
يقود الجيوش ومعه معلم يبشر بالإسلام ويقيم الصلاة، ويأخذ الزكاة،
وأحياناً كان يجمع بينهما، وإذاً لم يكن شرط الإمارة العليا - أن يصلي
الأمير بالناس - فربما كان في جيشه من هو أقدم منه. وهكذا فليس
من صلى بالناس قد استحق الإمارة، و «عمرو بن العاص» قد صلى
بأبي بكر نفسه، وقد صلى الرسول نفسه مرة خلف الزبير وإذا
فدلائل الاستعانة بالحديث إنما كان فيها بعد عندما استعر الخلاف.

ومن المؤكد عند المذهبيين أنه لو صادف وأن أبا بكر لم يغز غزوة
واحدة إلا أميراً وليس مأموراً لاتخذها هؤلاء حجة على تقديمه ولكن
أبا بكر رضي الله عنه قد تأمر عليه عمرو بن العاص وتأمر على
أسامة بن زيد، لذلك سكت البكريون تماماً عن هذه القضية صمتاً
مطبقاً.

والحق أن اختيار أبي بكر للإمارة لم يكن بنص، ولم يكن بسبب أنه صلى بالناس في أثناء مرض الرسول. وإنما كان بفضل عوامل أخرى سياسية وتكتيكية وعصبية وقبلية ومن ثم فليس لإمامة الصلاة عند الصحابة أي تأثير في الإمامة السياسية. وقد ذكر الإمام المقبلي وهو يناقش الهادوية في اشتراط صحة صلاة الجمعة بإمام عادل ـ أنه (لم يكن في عصر الصحابة رضي الله عنهم. ولقد صلوا خلف الحجاج، ولله در عثمان رضي الله عنه وأرضاه وقد قيل له: أنت إمامنا ويصلي بالناس اليوم إمام بدعة؟ يعني أيام حصره ـ فقال رضي الله عنه: «خيار أعمالهم الصلاة إن لم يقتدوا بهم فيها فبم يقتدون؟» أو كما قال رضي الله عنه»[1].

ولست أدري لماذا ينقم الرافعون شعار (قد ارتضيناه لدنيانا فارتضيناه لآخرتنا) على المذهب الهادوي اشتراطه صحة الصلاة بشرط وجود الإمام العادل إذا كانوا هم قد جعلوا إمامة أبي بكر في الصلاة في أثناء مرض الإمام ـ شرطاً للإمامة السياسة، ولماذا سمحوا لأنفسهم أن يصلوا وراء كل طاغية جبار؟.

وهكذا نعرف أن موضوع النص، وموضوع «إمامة الصلاة» قد جاء في فترة متأخرة وضمن التبريرات المتأخرة أيضاً. أي وقت احتدام الصراع المذهبي والذي كان وراءه سلطة سياسية تأخذ كل قضية غصباً.

هل يعقل أن يكون هناك نص على «أبي بكر» وعمر بن الخطاب

---

(١) العلم الشامخ ص ٤٢٨.

نفسه يعتبر بيعة أبي بكر ـ بذلك الشكل الذي تمت فيه ـ فلتة وقى الله المسلمين شرها.

ولم يهمس «عمر» بها همساً في مكان مغلق بل صرح بها على الملأ في حشد هائل من على منبر الجامع على الرغم من نصيحة «ابن «عباس» بأن لا يفعل ذلك حتى لا يثير غافياً[1].

«فكيف تكون فلتة» لو كان هناك نص على أبي بكر؟

إذاً ليس هناك نص على «أبي بكر» فهل كان هناك نص على علي؟

باختصار شديد لم يكن هناك نص على علي عليه السلام، ولو كان هناك نص لوجب عليه هو الخروج على الخلفاء، وهذا «نهج البلاغة» بين أيدينا ليس فيه خطبة للإمام تدل على «النص» فيه. كان يعبر عن رأيه عندما صرخ: (إن أبا بكر ليعلم أن محلي منها [من الخلافة] محل القطب من الرحى).. قال ذلك في «الشقشقية» وهي أعنف خطبة، ومع ذلك فقد ختمها بقوله: تلك شقشقية هدرت ثم قرت)[2].

إذاً لم يقل الإمام أن «أبا بكر» خالف الله ورسوله. ولو كان هناك نص لقاله، ثم إن الإمام عقب مصرع الخليفة الشهيد «عثمان»

---

(١) نص حديث عمر في ابن الأثير ٢ : ٢٢١.

(٢) (أ) نهج البلاغة تحقيق الإمام محمد عبده ص ٨٤، دار البلاغة بيروت عام ١٤٠٥/١٩٨٥.

(ب) نهج البلاغة تحقيق صبحي الصالح ص ٤٨ ـ ٥٠ دار الكتاب اللبناني طبعة ٢ عام ١٩٨٢.

رفض أن يتولى الخلافة وقال أن أكون وزيراً خيـراً لكم مني أمير، فكيف إذاً يـرفض نصاً نبوياً وإن تأخر تحقيقه؟ .

ومجمل القول في هذه القضية إن ما طرحه الإمام في نهج البلاغة هو رأيه الشخصي في نفسه وفي المرشحين الآخرين وإنه كان المرشح الطبيعي للأمر وإنه ما كان يظن أن الناس يميلون عنه، وغاب عن ذهنه أن قريشاً ـ صاحبة النفوذ القبلي ـ لا ترغب فيه بسبب «بدر» كما قالوا، وبسبب روح التنافس القبلي والأسري كما أزعم، لقد قـال «عمر بن الخطاب» لـ «عبد الله بن عباس» كرهت قريش أن تجمع لكم النبوة والخلافة فتجحفوا الناس جحفاً[1] ثم لو كان الأمر بالنص لما قال الإمام علي عليه السلام مستنكراً احتجاج المهاجرين بالصحابة والقرابة: (واعجباه أتكون الخلافة بالصحابة والقرابة) وبقوله:

(فـإن كنت بـالشـورى ملكت أمـورهم
فـكـيـف بهـذا والمشـيرون غـيـب
وإن كنت بـالقـربى حجبت خصيمهم
فـغـيرك أولى بـالـنـبي وأقـرب)[2]

واضح إذاً بـأن لا نص عـلى اسم الخليفة، وإنما ترك الأمـر للمسلمين أن يختاروا ضمن الثوابت والشروط خليفتهم من بعده، وإذا سقط النص فقد حل الانتخاب محله.

إذاً تـم اختيار «أبي بكر» بسبب نشاط إدارته في الترشيح ولكبر

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد مجلد ٥ ج ١٢ ص ١٠٧.
(٢) نهج البلاغة تحقيق الإمام محمد عبده ص ٧٠٠ وتحقيق الصالح ص ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

سنه في مجتمع يجعل للسنّ مقاماً محموداً وللخبرة والتجارب مكانة رئيسية، ثم إن « أبا بكر» نشط هو و«عمر» و«أبو عبيدة» نشاطا ملحوظاً حتى تمكنوا من جمع الأكثرية حول مرشحهم، بينما ظلّ الإمام في حجرة الرسول منذ التحاقه بالرفيق الأعلى إلى يوم دفنه لا يعمل لهذا الأمر ولا يأبه له، إما لأنه عازف عنه أو متأكد أن الناس لا يتجاوزونه.

لذلك فلم نقرأ قبل السقيفة وفي أثنائها أنه اجتمع بأحد ـ من غير بيته ـ إلا «أبا سفيان»، ولما بلغه ترشيح «أبي بكر» سأل: بماذا احتجت قريش على الأنصار؟ قالوا بالقرشية فقال احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة. وسؤاله نفسه يدل على أنه كان بعيداً عن التحركات، وأشارك الدكتور «حسين مؤنس» فيما ذهب إليه من أن السبب يعود إلى تكتيك وديناميكة «أبي بكر» وأنها كانت وراء نجاحه قبل كل شيء آخر.

مهما يكن من شيء بعد أن أنهى موضوع الأنصار وخرج من السقيفة منتصراً، أصبح أبو بكر رجل الموقف العملي حقاً. وقد أثبت الدكتور «حسين مؤنس» بأبحاثه العميقة أن أبا بكر صرف ثلاثة أيام وهو يجمع القبائل حوله حتى ضمن الأكثرية أي أنه تمكن بالفعل من السيطرة على مفاتيح القوى الفعالة آنذاك(*) ولا شك أن قريشاً بفعل عصبيتها قد وقفت مع أبي بكر في محاولاته وحواره مع الأنصار وأنها فضلت أن يحكمها «قرشي» على «أنصاري» فلما نجح في تأليب

(*) للاستفادة والمزيد من دراسة هذه الفترة اقرأ «التاريخ الصحي للرسول» للدكتور حسين مؤنس.

العصبيـة القرشيـة عادت فتفككت في دوائـرها الصغـيرة فانضمت «عدي» و «تيم» إلى «أبي بكر» وسعت أمية إلى «علي» فرفضها ودعمته «بنو هاشم» ومن ثم فلا يمكن أن يستبعد سريان العصبية القبلية في الجماهير أو بلغة اليوم الكوادر ولا يستبعد أن بعض المهاجرين قـد لعب بها لعباً خفيفاً لم يغرق فيه، وكان نجاح «أبي بكر» قد تم بفضل تكتيكه ومعرفته بأصول اللعبة القبلية بدون شك. وكان ذلك ـ في رأيـي ـ هو السبب الرئيسي في نجـاح «أبي بكر» عـلى غيره، وكـل التعليلات الأخرى على جدارتها فإنها لا ترقى إلى العملية التكتيكية والديناميكة التي قام بها أبو بكر ونجح فيها نجاحاً باهراً.

أما ما ذهب إليه البعض ـ ومنهم الإمام زيد كما روي عنه ـ بأن السبب كان موقف قريش منه وأن سيفه كان ما يزال يقطر دماً من مشركي قريش وأنه لهذا السبب حيل بينه وبين الوصول إلى الحكم ـ انتقاماً من مواقفه في بدر وغيرها [١] ـ ففي نفسي من تفاصيل هذا الخبر شيء يحتاج إلى توضيح.

هناك اضطراب في المواقف واضح الملامح «فأبو بكر» و «عمر» و «عبيـدة بن الجراح» ـ أبـطال التكتيك ـ هم من قـريش وسادات قريش، وهم ممن ناصروا وآووا وهاجروا وجاهدوا جنباً إلى جنب مع الإمام فلا يمكن إذاً وضعهـم في دائرة قريش الجريحة المنتقمة بأيـة حال.

و «أبو سفيان» سيد قريش وأنصاره لا يذهبـون إلى «أبي بكر» يبايعونه، كما يقضي بذلك منطق الأشياء، وإنما يتجهون إلى الإمام

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ١٥٤ إلى ١٦٢.

«علي» لمبايعته كما تزعم الرواية. وإذاً فإن صريع سيف الإمام يؤ..
الإمام ويفضله على «أبي بكر» وتلك مفارقة عجيبة لا يفسر صح..ا
إلا العصبية لو صحت - وهذه العصبية بهذا الشكل تنقض شبه
القول بإجماع القيادات القرشية ضد الإمام، فانضمام أبي سفيان ..
بتلك المقولة.

وتذهب الرواية إلى أن الإمام عليّاً أدرك مرامي «أبي سفيان» وا..
حذره من الفتنة بين المسلمين وهذا يعني إبطال لموضوع العصبية م..
الأساس ونقلها إلى صعيد آخر أكثر خطراً أي إلى موضوع إثارة فتنة
بين المسلمين تتجاوز «هاشماً» و «تيماً». وإذا انتفى عامل العصبية من
حسابنا فلم ينتف عامل المكيدة. وهنا تنجم أسئلة أخرى: لماذا حذره
من الفتنة وأي فتنة ستكون؟ هل أدرك الإمام أن هناك جماعة أخرى
تسعى للأمر وتقاتل دونه، وأن بيعته من قبل «أبي سفيان» وغيره
ستؤدي إلى فتنة؟ أو أن الإمام ظن أن «أبا سفيان» سيعرض بيعته على
«أبي بكر» أيضاً كما عرضها عليه حتى يصطدم الرجلان.

الأرجح عندي أن «أبا سفيان» جاء إلى الإمام «علي» بدوافعه
العصبية - والرواية تشير إلى ذلك - التي تربط بين «بني هاشم» و «بني
أميّة» وليس عندي دليل واحد لدحض هذه الدوافع، فتلك طبيعة
المجتمع القبلي العشائري الذي يجتمع فوق مرارات الخلافات
الداخلية عند مداهمة حدث كبير، وأن هذا السبب هو الذي يرغم
أبا سفيان - بعد إسلامه - أن يقف مع عصبيته دائماً، وقد تكرر منه ذلك
في موقف آخر فقال الكلمة المشهورة يوم حنين عندما رأى المسلمين
ينهزمون: «لأن يربني رجل من قريش خير من أن يربني رجل من
هوازن» إذاً فالرجل كان مشحوناً بالعصبية إلى أذنيه، ولا يمنع مانع

من أنه اتجه إلى الإمام بفعل هذه الدوافع، وأنه كان مخلصاً في اندفاعه هذا، لكن الإمام علياً نهره ولو قبل رأيه لما خرج عليه اثنان، لكن أين أهداف الإمام «من أهداف أبي سفيان؟ ذلك يريد الغرم في سبيل الله، وهذا يريد الغنم في سبيل الملك، وشتان بين الرجلين «علي» لا يؤمن قط بأية عصبية إلا عصبية الإسلام، و «أبو سفيان» يؤمن بالعصبية الأموية أولاً، و «المنافية» ثانياً والقرشية ثالثاً فكيف يجتمعان».

ولعل الإمام علياً قد شم ترشيح «عمر» و «أبي عبيدة بن الجراح» «لأبي بكر» فقارن بين رفيق الهجرة و «بدر» و «أحد» و «الخندق» والليالي المريرة والسهر المتواصل والسفر القايض وبين رغبة «أبي سفيان»، أيقبل بعد ذلك أن يكون «أبو سفيان» رجل بيعته ويكون أبو عبيدة و «عمر» رجلي بيعة أبي بكر؟ أيقف مع عصبيته ضد مبادئه؟ ذلك ما يرفضه «الإمام» كل الرفض ولا يقبل المساومة فيه ففقد الموقف.

وإذاً فبإمكاني أن أضع عصبية قريش سبباً رئيسياً في إسقاط الإمام علي بشرط أن نسقط من الأساس موقف أبي سفيان المؤيد له، إذ إن وقوف أبي سفيان معه مكيدة كان أو صدقاً تنفي غيظ قريش من «الإمام»، بل تؤكد أن قسماً كبيراً من المغتاظين من قريش كانوا معه وليس ضده».

صحيح أن بقية أمية وسائر المهزومين لم يظهروا على السطح ولم يكن لهم صوت معلن في هذه القضية وربما كان لهم رأي لم يحفظه التاريخ، وحفظ أثره وتأثيره مما يسوق إلى القول بأن معظم قريش

سواء أكانوا من المهاجرين ـ بعد أن سيطروا على موقف الأنصار ـ أو من المغتاظين قد كونوا الأكثرية لانتخاب أبي بكر الصديق، وأن القائمة التي ذكرت المعتصمين من قريش مع الإمام «علي» في بيته تدل على أن معظم القرشيين ليسوا معه وهذا يرجح رأي القائلين بأهمية موقف قريش وأنه السبب الرئيس في انحياز الأمر عنه».

وقد يكون كذلك، إلا أنني أذهب إلى أننا إما نستبعد رواية مجيء أبي سفيان إلى الإمام علي نهائياً أو نستبعد رأي دم قريش والمؤكد عندي أن تكتيكات الثلاثة الرجال وعلى رأسهم «أبو بكر» ومعرفتهم بأصول اللعبة القبلية كانت هي السبب الرئيسي وراء نجاحه. فلو افترضنا أن الإمام قبل عرض «أبي سفيان» لضم إليه قطاع «بني هاشم» وهما أقوى الأفخاذ القرشية وسيطرا على بقية الأفخاذ من قريش، ولكن الإمام رفض العرض، ففقد من ثم فخذاً قوياً من قريش انضم بعد ذلك إلى أبي بكر فتم له كسب الجولة.

وبهذا التفسير ـ لو صحت رواية موقف «أبي سفيان» ـ نجد أنه خدم تكتيك «أبي بكر» ففاز.

قبل أن أختم حديث النصوص أراني مضطراً إلى الإشارة إلى تداخل مهم في قضية العصبية هذه، تداخلٍ يفقد الإنسان الرؤية الحقيقية. ومن ثم فعلينا استيضاحها في تأن وتبصر حتى ينجلي الغامض منها .

وليس من شك أن الإمام ـ كرم الله وجهه ـ قد شكا في خطبة من «قريش» فأطال الشكوى وتظلم منها فأطال التظلم. ويخيل إليّ أن أكثر شكواه منها لم يكن بفعل يوم السقيفة وإنما كان بفعل يوم سا

يسمى «بالشورى» أي يوم انتخاب الخليفة عثمان.

وإذاً فهناك يومان مريران في حياته هما يوم السقيفة ويوم الشورى، وقد ذكر ابن أبي الحديد في شرح خطبته عليه السلام التي شكا فيها أمر قريش فقال: (واعلم أن هذا الكلام قد نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام ما يناسبه ويجري مجراه ولم يؤرخ الوقت الذي قاله فيه ولا الحال التي عناها به، وأصحابنا يحملون ذلك على أنه عليه السلام قاله عقيب الشورى وبيعة عثمان فإنه ليس يرتاب أحد من أصحابنا على أنه تظلم وتألم حينئذ ويكره أكثر أصحابنا حمل أمثال هذا الكلام على التألم من يوم (السقيفة) [1]. وإذاً فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التنبيه وليس بعيداً بعد ذلك أن يكون تظلمه عليه السلام هو من يوم الشورى لا من يوم السقيفة أو على الأقل معظم تظلمه والله أعلم.

وإذاً فإن أخبار الخلافات في يوم السقيفة يرجع كثير منها إلى يوم الشورى. وإذا صح ذلك فإن رؤية جديدة للتاريخ تضيء الطريق.

كما يحسن بي أيضاً أن أشير إلى وجود فئتين تتقاربان في مفهوم الحكم وتتباعدان في غيره، وهاتان الفئتان هما الزيدية والخوارج، وكانت الزيدية تحاول جاهدة أن تعيد الحكم إلى الاختيار والانتخاب على أسس الخلافة، فتبنى الإمام زيد عليه السلام صحة بيعة الخلفاء الراشدين وطريقتهم ومعنى ذلك أن الخلافة في نظره ليست نصاً إلهياً وإنما هي عقد بين المسلمين تكون مصلحتهم هي الأساس فيمن يولونه، وكان الخوارج يرون لا نص ولا «قرشية» فكانوا أقرب

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد مجلد ٥ ج ١١ ص ٧.

الفئات إلى مفهوم الجمهورية وإلى الانتخاب المباشر، لكنهم باشتراط صحة الإمامة بصحة اعتناق مذاهبهم ضيقوا وعتموا ما يبدو متألقا وبطل فعلاً حق الاختيار والانتخاب بتثبيت حق الإمام الخارجي فقط، لقد انتقلت العصبية من العرقية إلى الفكرية. وهنا تفوقت عليها الزيدية، إذ إن كثيرين من أئمتها شوافع وأحناف وأشاعرة ومعتزلة، تبعاً لعلمائها كذلك.

أن يدعو النبي عليه الصلاة والسلام إلى محبة الإمام «علي» عليه السلام فذلك صحيح لم يختلف عليه اثنان. إنه يؤكد بالسنة ما أعلنه القرآن ﴿**قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى**﴾ وقد قال المفسرون أن أجر النبي هو محبة أهل بيته. وأما أن تكون الدعوة هذه دعوة إلى الخلافة فذلك ما اختلف عليه الناس.

«فالشيعة» اتّخذت منه مرتكزاً كبيراً في اعتقادها «بالنص» على الإمام علي في الخلافة من بعد الرسول مباشرة، ولكن السنة ـ بكل فروعها ـ لم تقبل ذلك التفسير.

وحديث الغدير مشهور متواتر، قال الإمام المقبلي: (وهو على جدته متواتر معنى، ومن أوضحه معنى وأشهره رواية حديث: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» وفي بعض رواياته زيادة: «اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه» وفي بعضها زيادة: «وانصر من نصره واخذل من خذله» وطرقه كثيرة جداً، ولذا ذهب بعضهم أنه متواتر لفظاً فضلاً عن المعنى، وعزاه «السيوطي» في الجامع الكبير «إلى أحمد بن حنبل» و«الحاكم بن أبي شيبة»، «والطبراني» و«ابن ماجه» و«ابن قانع» و«الترمذي» و«النسائي» و«ابن أبي عاصم» و«الشيرازي»

و «أبي نعيم» و «ابن عقدة» و «ابن حبان» و «الخطيب»، بعضهم من
رواية صحابي، وبعضهم من رواية اثنين وبعضهم أكثر من ذلك،
وذلك من حديث «ابن عباس» و «بريدة بن الخصيب» و «البراء بن
عازب» و «جرير البجلي» و «جندب الأنصاري» و «حبشي بن جنادة»
و «أبي الطفيل» و «زيد بن أرقم» و «زيد بن ثابت» و «حذيفة بن أسيد
الغفاري» و «أبي أيوب الأنصاري» و «سعد بن أبي وقاص»
و «عمر بن الخطاب» و «مالك بن الحويرث» و «حبيب بن بديل بن
ورقاء» و «قيس بن ثابت» و «زيد بن شراحيل الأنصاري» و «علي بن
أبي طالب» و «ابن عمر» و «أبي هريرة» و «طلحة» و «أنس بن مالك»
و «عمرو بن مرة». وفي بعض روايات «أحمد» عن «علي» وثلاثة عشر
رجلاً وفي رواية له و «للطبراني» و «الضياء المقدسي» عن «أبي أيوب»
وجمع من الصحابة، وفي رواية «لابن أبي شيبة» وفيها أيضاً: «اللّهم
وال من والاه» إلخ. عن «أبي هريرة» واثني عشر من الصحابة، وفي
رواية «لأحمد» و «الطبراني» و «المقدسي» عن «علي» و «زيد» بن أرقم
وثلاثين رجلاً من الصحابة. نعم فإن كان هذا معلوماً وإلا فما في
الدنيا معلوم (إذا حققت هذا فها هنا أناس يقولون: نوالي علياً ومن
حاربه، وقد علمت أن من حارب علياً فقد حارب أهل البيت
وحارب الحسن والحسين وفاطمة ومن حاربهم فقد حارب رسول الله
ومن حارب رسول الله فقد حارب الله، فهو حرب الله وعدو الله،
فمن سالم العدو فقد حارب من عاداه **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا
عدوي وعدوكم أولياء ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾**[1].

(١) الأبحاث المسددة في فنون متعددة للإمام المقبلي ومعه ذيل الأبحاث المسدده

ما الذي يعنيه هذا الحديث: هل هو دعوة إلى المحبة؟ هل هو دعوة إلى الخلافة من بعده صلى الله عليه وآله وسلم؟. وقد يقال الكثير والكثير في هذا الموضوع وسيجد كل مقال صدى.

لكن ـ مما لا شك فيه ـ فإنه يظل لخطبة الغدير معنى أكثر من الدعوة إلى المحبة والوصيّة خاصة. إذ إن الدعوة إليهما لا تحتاج إلى ذلك الحشد الهائل. وإذاً فإن القول بأن الرسول الأعظم (ص) قد ألقى بثقله ـ كما يقال اليوم ـ لصالح الإمام علي في معركته ضدُ الباطل لا يخطىء الصواب ولا يتجاوزه. فمما لا شك فيه أن الدعوة له ولمن وقف معه بالنصر والتأييد والخذلان والهزيمة لمن وقف ضده تدل على أن معركة بينه وبين خصومه ستحدث وتنفجر وأن الحق فيها سيكون مع الإمام والباطل مع خصومه.

ولكن أي معركة هذه؟

هل هي معركة السقيفة؟ هل هي معركة يوم الشورى؟

لا سبيل إلى ذلك ما دام الإمام علي نفسه قد بايع أبا بكر ثم بايع عثمان فليس بعد البيعة من كلام. إذاً فإن المعركة هي معركته مع معاوية لا شك فيها. وحديث: (ويح عمار تقتله الفئة الباغية) تأكيد لخطبة الغدير.

ذلك أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يدرك أن المسلمين قد لا يجمعون لأهل البيت بين النبوة والخلافة في مجتمع يضع هذه القضية في أول قوائم حساباته، وخاصة والنبي (ص) نفسه قد عانى

= وحل عباراتها المعقدة للإمام محمد بن إسماعيل الأمير وزارة الإعلام والثقافة الكتاب ١١/١ ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

منها في صراعه مع سادات قريش ما عانى، وقد أشار أبو جهل إل
هذه النقطة بالذات في أثناء مقاومته العنيفة.

من هنا رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ أن المسلمين
سينتخبون عليّاً في يوم ما، وهو يعلم أن أعداءه كثيرون ويعرف أن
«الطلقاء» قد أصبحت لهم كل الحقوق التي للأنصار والمهاجرين،
وكان يعلم ما تكنه هذه القلوب من دخن ويعرف أن الفئة الباغية
ستحاربه وستقتل أصحابه صلى الله عليه وآله وسلم وستقتل «عماراً»
لذلك كله وقف الرسول يوم الغدير يدعو إلى الوقوف مع علي عند أن
ينتخب إماماً ودعا له بالتوفيق.

ذلك ما يمكن أن يقال في حديث الغدير، أما أن يكون دعوة لأن
يلي «علي» الخلافة من بعد الرسول مباشرة فهو الذي لم يفهمه علي
عليه السلام نفسه ولم يشر إليه في نهج البلاغة، ولا فهمه «الصحابة»
يوم السقيفة فلم يطرحوه حلاً نبوياً للمشكلة على احتياجهم إلى مثل
ذلك الحل.

إذاً فإن التفسير الذي أراه صحيحاً هو أن حديث الغدير دعوة
إلى محبّة الإمام وأهل بيته ودعوة إلى الوقوف في صفه عندما يلي شؤون
المسلمين.

ويعزز هذا الحديث (إنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم)
وقد قال الإمام المقبلي (قاله لعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله
عنهم أخرجه أحمد و«الطبراني» و«الحاكم» وفي معناه عدة أحاديث
بعضها يعمهم وبعضها يخص «الحسن» و«الحسين» حين خاطبهما،
وفي بعضها ما يعم أهل بيته في الجملة، فمجموعها ما يفيد التواتر

المعنوي وشواهدها لا تحصى مثل قتل الحسين وأحاديث (ما تلقاه فراخ آل محمد وذريته) بألفاظ وسياقات يحتمل مجموعها مجلداً ضخماً، فمن كان قلبه قابلاً فهو من أوضح الواضحات في كل كتاب، ومن ينبو قلبه عنها فلا معنى لمعاناة التطويل)[1].

ويضيف المقبلي: (وليس غرضنا من هذا ما تقوله غلاة الشيعة من التكفير والولوع باللعن، ولكن الإنصاف أنا قد علمنا صفة «علي بن أبي طالب» كرم الله وجهه، ولو حضرنا ما عدلنا عنه، وهو الآن كما كان، وعدوه مات على شر ما كان عليه معه، وأوصى بما تضمن قتل الحسين وعداوة أهل البيت إلى يوم الدين، هذا النصب لم ينقلع عرقه من الشام، وما يزال ظاهراً في الأوباش، دونه قشرة يسيرة في العلماء المتورعين.

(لقد قال الذهبي في «الميزان» فلان بن فلان، قال فلان رافضي، قلت العجب كيف يكون شامي رافضياً؟ قال: ثم نظرت فإذا هو خزاعي، وخزاعة يتولون «أهل البيت»)، انتهى كلامه) فمن آذى أهل بيت النبي (ص) فقد آذى رسول الله (ص)، والله يقول: ﴿**إن الذين يؤذون رسول الله**. . . ﴾ الآية.

(وقد أخرج جماعة حديث (لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق)، منهم مسلم وأحمد والحميدي وابن شيبة والترمذي والنسائي والعدني وابن حبان وأبو نعيم وابن أبي عاصم، عن علي قال: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي لا يحبني إلا مؤمن، ولا يبغضني إلا منافق» فهل كان يحبه معاوية وشيعته الذين كانوا يلعنونه

---

(١) الأبحاث المسددة ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

على المنابر كلها وبلغوا كل مبلغ. لقد ذهبت عقول هؤلاء المذبذبين الذين ذكرنا، وقل حياؤهم وإبقاؤهم على نفوسهم.

ما يفعل الأعداء في أحمق ما يفعل الأحمق في نفسه)[1].

إذاً فهـذه الأحاديث تدل على حمايتهم من الأذى ورد العدوان عنهم والإشادة بفضلهم وحسن سلوكهم وجهادهم في حماية الأمة، ودفاعهم عن الدين والوقوف معهم عندما يتولون المسؤولية، ولكنها كما نعتقد ليست دليلاً على أحقية الخلافة في وراثة النبي (ص) في تلك السلالة النبوية.

وبهذا المعنى تنهار عوائق اللقاء بين المذاهب المتنـاحرة وتـدنو الديار، فلماذا لا نعمل به ما دام وصاحب الشأن الأول لم يستخدمه؟ ولو استخدمه الإمام علي وحضرناه لما عدلنا عنه كما قال المقبلي لكنه كان يعرف أن الخلافة بالشورى ولذلك حاجج «معاوية» بها وقال له إن الذين بايعوا أبا بكر وعمر هم الذين بايعوني[2] وهذا يعني أن الإمام يدرك أن أولئك الذين بايعوا الخلفاء كانوا على حق ولو لم يكن الخلفاء على حق فلن يحتج الإمام بمخطئين.

* * *

أما فدك فقـد كانت مـوجعة لأحـب خلق الله إليـه: فاطمـة الزهراء، ولم نجد في كتب التاريخ ما يثبت أنها لم تكن غاضبة على ذلك التصرف.

---

(١) المصدر نفسه ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٢) انظر أبحاث الشورى في نهج البلاغة لصبحي الصالح.

ولا أعتقد أن «أبا بكر» كان يتعمد إيذاء بنت رسول الله، ولا كان عمر يرغب في هذا الإيذاء فلهما من دينهما عاصم يعصمهما من ارتكاب ذنب عظيم، وكان عمر يفضل «أهل البيت» في العطاء على غيرهم.

لو كان منع فدك يفسر بأسباب سياسية لكان القول في إطلاقه لا منعه هو السبيل الأفضل لجذب رضا بنت النبي من إثارة غضبها، ثم ماذا يجدي اغتصاب قطعة أرض صغيرة إزاء ما سيفقده الخليفة من شعبية.

بعد ذلك يبقى سؤال: ما هدف «أبي بكر» من إغضاب فاطمة؟ هل كان إغضاب بدون هدف، لا يقول بذلك عاقل، إذاً فالموضوع لا يخرج من دائرة الفهم بأية حال، وهو فهم يثبت من ناحية صلابة الحكم الإسلامي ومحنة الخليفة وهو ينفذ قراراً ضد بنت رسول الله، ومن ناحية أخرى فهو يجعل الإنسان يشفق على أبي بكر وهو يتجرع موقفاً كذلك الموقف ومن ناحية ثالثة فألم الخليفة لا يقل عن ألم فاطمة الزهراء، وهي تعتقد أنها غصبت حقاً لها، إنها محنة العقائديين في موقف معارض.

ومما يدل على أن «أبا بكر» فهم أنه إنما كان ينفذ ما اعتقده، أن الإمام «عليّاً» نفسه أبقى حكم «أبي بكر» ساري المفعول عندما تولى الخلافة، بينما أبطله الخليفة الراشد «عمر بن عبد العزيز» مما يدل على أن الأمر كله اجتهاد لا أمر سياسة.

وكان بعض علماء أهل البيت من أنصار حكم أبي بكر، مثل المهدي أحمد بن يحيى المرتضى أحد كبار الزيدية، الذي صرح بأن

حكم أبي بكر في فدك كان حكماً صحيحاً.

إذاً لا مـراء أن «أبا بكر» نفذ ما كان يعتقد بدون أن يقصد إساءة أو إيذاء. لكن إنصافاً في البحث يبقى طائف من الشك عند المؤرخ الذي يتعامل فقط مع الوقائع وهو لماذا منع أبو بكر «إرث» فاطمة في فدك ولم يمنع إرث ابنته عائشة في المنزل الذي أصبح بحكم الحديث ملكاً للفقراء؟ أعترف أنني لم أجد تفسيراً مقنعاً لهذا التباين إلا أن ثقتي بإيمان «أبي بكر» وعظمته تحولان دون اتهامه، إنني أرجو مخلصاً أن أجد الجواب.

(٤)

حديثٌ في البناء الجديد

الصِّرَاع بَين الابْدَاع والاجْترار

الصراع الدائر اليوم بين علماء العالم العربي هو امتداد للصراع القديم بين «أهل العقل» و «أهل الرواية» أو ما كـان يسمى بأهـل «الدراية» وأهل «الرواية» أو ما أسميه بين «العقلانية» و «الفقهيـة» وهو صراع قد يبدو جديداً بسبب معطيات العصر الحديث، لكن لو كشفت عنه غطاءه لوجدت أنه يمت إلى العباءة الفكرية القديمة بأصول كثيرة.

وقد تمت الغلبة لأهل «الرواية» منذ زمن، فطغى «الاجترار» على «الإبداع» ولم يبق في الساحة سوى ضجيج الفقه الاجتراري يتكرر مع كل حادثة حتى ولو لم تتفق مع إيقاعه. ومن ثم استعلى ـ بحكم غيـاب العقل ـ حكم الفـرد بعد أن تمكن من جـذب الفقهـاء إلى دائرته، مضيفاً إلى قوته العسكرية قوة الفقهـاء، فأصبـح ـ من ثم يتمتع ـ بتأييد ديني قوي. بينما اعتبر أهل العقل هـراطقة مجـدفين متمردين، ومن ثم منبوذين لا يسمع لهم ذكرٌ.

وفي ظلال الإبعاد العقلي، وطرد «المعتزلة» و «محاربة الأشاعرة» أغفى الفكر، واستيقظ «الفقه» وجاء وقت لم يعد فيه «لعلماء الفقه» من دور سوى تبرير «غرائز السلطة»، وشهواتها وجشعها، ومن ثم

ساد مناخ سلبي أخذ من الأمة بذور إخصابها أي فكرها، وأبقى لها شكلها أي فقهها. ثم تركها كالشجرة: ورقاً بدون ثمر. لقد احتفظت الشجرة بخضرتها ولكن لم تحتفظ بثمرها.

وهكذا أدى غياب الفكر إلى بسط سيطرة «الاجترار» على آفاق الحياة الإسلامية. ومن هنا نلاحظ أنه لم يعد هناك فكر يوالي إبداعه، وإنما نجد غرائز تنتج شهواتها، وبذلك تحول العالم الإسلامي من فكر إبداعي يوالي تطوره إلى غرائز توالي هبوطها.

في ظل هذا المناخ المجدب السادر تم التصادم مع الغرب المتفوق، وبطبيعة الحال لم يتمكن «تراث الاجترار» من المقاومة فانهار تحت إبداع التفوق الغربي، وكان من نتيجة الصدمة أن تناثر عقد الأمة ـ الذي حافظ على تماسكه حتى آنذاك ـ فذهب بدداً وطوائف قدداً، ولولا أن العقل المذخور والكامن استيقظ في الوقت المناسب لكان الحال مروعاً. إذ إن الانهيار المباغت قد جعل الأمة تسعى إلى «عاصم» يحفظها من الطوفان، وهنا جاء ربان الأمة العملاق السيد «جمال الدين الأفغاني» العظيم فأوى إلى سفينته رجال مخلصون، وشكلوا منها «قاعدة حماية» أنقذت المسلمين من الانحدار في لهوات الغرب المفترس ومن ثم أعاد «السيد جمال الدين الأفغاني» التفوق للمغلوب، والثقة للمبهور، والإصرار للمتخاذل.

ومن تلك السفينة بدأ دور العقل المسلم يشق طريقه، وفي الوقت نفسه هبت مبررات الفقه تقاومه. وإذ طالب الفكريون بالإصلاح طالب «الفقهيون» «بالموروث» وإذ سعى الإصلاحيون إلى مناوأة سلطة الفرد التجأ الفقهاء إلى حمى الفرد يعززون جانبه، وهكذا

افترقت الطرق من جديد: تيار الإصلاح وتيار الجمود.

استيقظ «العقل» في ظل مناخ تمكن فيه الإغفاء واسترخى، فلم يكن الطريق سهلاً ولا ميسوراً وزاد الطريق صعوبة أن الغرب المستثمر خطط للبقاء في المنطقة طويلاً، فلم يجد مناخاً أفضل من الإبقاء على حالة الإغفاء فدعم استمرارها لتحافظ على ركيك وجودها من ناحية، وسرب أفكاره لتكون البديل من ناحية ثانية، وبذلك تم إعاقة سير «العقل المسلم» وإن لم يقض عليه. لقد تم الإرجاء ولم يتم القضاء فطالت مدة المخاض.

وفي غسق الرؤية تولدت محاولات كثيرة كلها في الواقع تعبر عن استيائها من الوضع وتضيق بفساده. وكثير منها أخطاء الطريق.

ومن هذه المحاولات ما ظهر من عنف ما يسمى بحركة «المتطرفين». هؤلاء المتطرفون في الواقع هم ثوار فكر «الاجترار» بالدرجة الأولى، أي إنهم ثائرون على أنفسهم من الداخل أي على ما ألفوه وثقفوه من فكر منحرف وهم بحكم ثقافتهم لم يتمكنوا من استيضاح مواقع الخطأ في مكونات موروثهم فبدوا وكأنهم يحاولون العودة إلى الموروث السياسي المنحرف، أى إن المراقبين يلمحون ثورة الاجترار السياسي في حركتهم ولا يلمحون ثورة الإبداع فيها. من هنا شاع عنهم الدعوة إلى الابتعاد عن وسائل الحضارة المفيدة كالديمقراطية في الحكم والرفاه في الحياة فبدوا متطرفين في كل شيء.

لماذا ذلك كله؟ أليس الانفجار بحسب قوة الغليان المكبوت؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن ليل الكبت قد طال، ولا بد للتطرف أن ينفجر على حسب درجة غليانه، ولأن دور العقل قد أُلغي وتهييج

العاطفة قـد أثير فـإن الانفجارات تتم بـدون ضوابط. لقـد ثار
عواطفهم ولم تثر عقولهم، بل لم يحمهم عقل لم ينتفع بـه من زمن
فدمروا أنفسهم أيضاً.

على أني ألمح في حركاتهم ثورة على متلقفاتهم نفسها. إن مجرد
فكرة الخروج على الظلمة هو في حد ذاته بداية الطريق إلى العدل
والحضارة. ولكنه بحاجة إلى ضوابط عقلية. ولن يتم ذلك إلا إذا
عاد العقل يتسلم دفة القيادة. وأعتقد أنه عما قليل سيهدأ الطوفان
الهائج ومن ثم سيؤوبون إلى الاعتدال والرؤيـة الصحيحة بعـد أن
يكونوا قد تخلصوا من ترسباتهم التي هي سبب أدى ـ لطول صمته
وكبته ـ إلى أن يتفجر بعنف.

ليس لنا مؤسسات

. . . وحقيقة أخرى لا بد من التسليم بها وهي أن أولئك الذين تمكنوا من تفريغ الشريعة من مضامينها الثابتة قد استبقوا لأنفسهم مظهرها وشكلها حتى لا يفقدوا الشرعية المطلوبة، ومن ثم تبقى لهم الهيمنة الروحية على المسلمين، وليس أدل من ذلك على أن الشورى لم تطبق في تاريخ الإسلام كله إلا في فترة «الخلافة الراشدة» وإلا بين الحين والآخر بمبادرة شخصية تنتهي بنهاية صاحبها، كما كان الحال مع «عمر بن عبد العزيز» وقلة من أئمة اليمن، ومثل الشورى بقية الثوابت التي أفرغت من مضامينها تفريغاً، وتم ذلك ـ كما هو معروف ـ بفتاوى من عملاء السلطة.

إزاء ذلك التفريغ الهائل الذي أعطى ثماره المظلمة والمقيتة، لم يكن أمام مرتكبي التفريغ إلا أن يعودوا فيملأوا الإناء بسائل آخر، مصبوغاً باللون نفسه حتى لا تتبين آثار التفريغ(*).

(*) من ذلك مثلاً عندما أصدر شيخ الإسلام أحمد محمد الشوكاني ـ في فترة استعلاء الفردية وافتقار إمامه إلى كل الشروط المطلوبة ـ تعليماته إلى أئمة المساجد بالمزيد من الأدعية والصلوات على النبي وآله بالإضافة إلى «يس» وتخصيص أمير المؤمنين عليه السلام وأبنائه الخ . . في مناسبات الدرس على الموتى.

وكالعادة في مثل هذه المواقف فإن المبالغة في إظهار الشعائر الدينية هي الوسيلة الأقرب لاستلاب الجوهر نفسه، ولن يتم لمستلب أمره إلا إذا اطمأن المسلوب إلى ما قدم إليه السالب من جديد ما اعتقد فيه ووثق به. ولم يكن الموقف هنا بعيداً عن هذه العادة، فقد ملأوا الإناء المفرغ بظل الشريعة وسط هتاف وصراخ بقداسة الشريعة. ووسط صخب القداسة تمكنوا من تغييب الجوهر وإبقاء الظل ولم يخطر في البال أن العازفين على نغم التمجيد هم الذين يتولون المناحة.

وهكذا بقي الشعور بروح الشريعة في الذهنية المسلمة موجوداً بفعل عاملين: عامل نفسي، يرجع إلى حالة المسلمين الذين تمسكوا بالظل الباهت بدافع الحرص ـ وقد خسروا كثيراً ـ على أن لا يخسروا أكثر. وإذ لم يبق أي شيء، فاحتفظوا بأهم ما لديهم وظنوا أنهم احتفظوا بالشريعة وحافظوا عليها.

والعامل الثاني: أن مرتكبي التفريغ قد ملأوا الأذهان والأسماع والأبصار، وأغرقوا العامة لكي يكسبوا ولاءها، بتعميم ضار مفاده أن «الشريعة» لم تترك باباً ولا نافذة ولا ثقباً في هذه الحياة الدنيا إلا وضعت له حلاً، وأقامت له قانوناً. ثم دمجوا بين «الشريعة» وبين «الفقه» في مصطلح واحد وكأنهما شيء واحد وبذلك أصبح لفقه العلماء قداسة الشريعة نفسها وللعلماء مكانة التقديس. ثم صدر الأمر العباسي بتحديد المذاهب بأربعة فقط فانغلق التطور والإبداع على قداسة وهمية.

وبهذه المشاعر أحس جماهير المسلمين باستشعار الراحة المطمئنة

فناموا عليها، ومع مرور الأيام وتراكم الأعوام أصبح هذا الوهم يحتل في النفسية المسلمة حقيقة لا يرقى إليها شك عند العامة والعلماء على السواء.

ومن الإنصاف القول إن العلماء كانوا بين فرإمان: أما أسرى المحافظة على الجسد الجريح والاكتفاء به للتبرك وقت الحاجة، وإما قلة قليلة من دعاة يعرفون العلة ولكن أصواتهم تضيع بين الزحام ولا يجدون إلى توضيحها سبيلاً، ومن ثم لم تسفر جهودهم عن شيء إيجابي بسبب أنهم لم يملكوا سلطة يحققون بها الشريعة ويطورون الفقه. إذ كانت «السلطة» مع الفئة الأولى.

بسيطرة مرتكبي التفريغ على الموقف وإملاء النفس بالظل تولّدت حالة يمكن تسميتها بحالة «الامتلاء الكاذب» تحس به ولا تجده.

ولقد كانت النتيجة الأولى ـ بهذا الشعور ـ هي الحيلولة دون التزود بأي إضافة مبدعة، فانقفل الناس على ما لديهم ولم يضيفوا إليه شيئاً وبذلك انصرف العلماء والناس عن التطور والإبداع، وبقي القاضي يصدر فتواه من نهر راكد جفت ينابيعه.

لا أيها السادة العلماء.. *إما* أن تكون شريعة أو لا تكون، إذ إن المحافظة على الشكل وحده ليس فيه غير الفراغ، إن إبقاء الشعور «بالامتلاء الكاذب» يخدر المسلمين، فلا ينبغي المحافظة بعد هذه التجارب كلها على الشكل وترك الجوهر، لأن هذا الخضوع الطويل قد أضر بالفكر الإسلامي وبالقضاء السياسي على وجه الخصوص ضرراً بالغاً.

وأنا أعترف بأن التصدي لهذه المحاولة لا يقدم عليها إلا مجاهد شهيد، لأنه يصدم حس العامة ويضر بمصلحة بعض العلماء ويعري سلطة القضاء.

وإذاً، فـلا بد من التصدي للخطأ مهما كلف الثمن.

نحن نقول كذلك إن «الشريعة» كملة لا يرقى إليها خلل ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ولكننـا نقول أيضـاً إن الفقه، ناقص ويأتيه الخلل ويعتوره النقص.

والشريعة ـ كما قلنا في حديث سابق ـ هي القوانين الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل، فالكمال هنا في العموميـات وليس في التفاصيـل، ولقد واجه المسلمون عند دخولهم العراق أموراً ليست في كتاب الله ولا في سنّة رسول الله فقاسوا على منوال الثوابت ما حلوا به تلك المشاكل التي اعترضت سبيلهم.

وذهب «سعد بن معاذ» إلى اليمن وقال له رسول الله: (بما تقضي بينهم؟ قال بكتاب الله. قال فإن لم تجد)؟ فنحن هنا أمام نص هائل ورائع معاً، فالرسول يسأل رسوله بماذا تقضي بين الناس، فكان رد الرسول طبيعياً فقال بكتاب الله، ولكن الرسول الأعظم أخبره أن ثمة أشياء ليست موجودة في كتاب الله، فعاد فسأل رسوله (فإن لم تجد؟ قال بسنّة رسول الله، قال فإن لم تجد؟)، ومرة ثانية يعلم رسوله أن ثمة أشياء قد تحدث ليس لها حل في كتاب الله ولا سنّة نبيه فقال: (أجتهد برأيي، قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه. ولا يبعث للقضاء إلا عالماً)[1].

(١) طبقات فقهاء اليمن ص ١٦ ـ ١٧ تأليف عمر بن علي بن سمرة الجعدي=

لو تأمل الفقهاء في هذا النص الصريح الذي لا يحتاج إلى تأمل لوجدوه واضحاً صريحاً قاطعاً، وهو أن ثمة أشياء لا توجد في كتاب ولا سنّة. وهذا يصدم حسّ المعتقد بأن الشريعة لم تترك ثقباً ولا صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها. وإذاً كيف التوفيق بينه وبين قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا؟.

بهذا الحديث القاطع المانع أقر رسول الله «الاجتهاد» فيما لا نص فيه، ومن ثم أقر وأوجب مسايرة المستجدات وفق «الثوابت» ووفق «اجتهاد» مع غير نص. إذاً فإنّ دعوى أن فقه الشريعة حاوٍ لكل التفاصيل والجزئيات غير صحيحة فكمال الشريعة ـ كما ذكرنا من قبل ـ هو في الثوابت وليس في التفاصيل.

وأول ما ينبغي توضيحه أن معظم الناس لا يفرقون بين «الشريعة» و «الفقه» في القداسة، ويسلكون الأمرين معاً.

ولذلك يخطئون خطأين: خطأ اعتبار الفقه شريعة، وخطأ أن الشريعة الثابتة قد اهتمت بالجزئيّات والتفصيلات. والمشكلة أنهم ـ وتلك حقيقة ـ قد تمكنوا من تجذير قداسة الفقه في الضمير والفكر الإسلامي ومن ترسيخه كأنه الشريعة، وأصبح الفقه هو الشريعة وختموا الأمر بثالثة الأثافي «تحريم الاجتهاد» أي إن الشريعة والفقه تجمدا على ما كان عليه الأمر عند تحديد المذاهب الأربعة وإغلاق باب الاجتهاد. وبذلك انغلقت العقول على فقه القرن الثالث الهجري فقط، ومع ذلك عشش في أذهان الناس أن ذلك الفقه لكل

= تحقيق فؤاد سيد، دار القلم ـ بيروت بدون ذكر الطبعة ولا العام الذي طبع فيه.

زمان ومكان، وهكذا امتلأت أفكارنا بالوهم، بالفراغ.

أدّى ذلك الشعور بالامتلاء الفارغ إلى عائق نفسي حال دون تطوير المؤسسة الفقهية تماماً فوهم الشبع حال دون الشعور بالجوع. وبهذا يكون علماؤنا قد جنوا على «الشريعة» و«الفقه» معاً عندما ارتضوا بطاعة الجهلاء والأغبياء والمتغلبين وجعلوا منهم المرجع الأخير للشريعة فأعطوا «الجاهل» ما لم يعلم ومنحوه ما لا يعرف وفرضوا على الناس طاعته. فأي تناقض هذا سادتي الأجلاء؟.

وعندما وجدت الأمة الإسلامية نفسها أمام حضارة غربية هائلة ورهيبة لم يجد مشرعوها عند الفقه والفقهاء فقهاً سياسياً فانصرفوا عنه باحثين في دساتير الدول الغربية عما يقتاتون به وقد وجدوا عندها نظاماً رائعاً يتكامل باستمرار، ووجدوا أيضاً أن إيجابياته تفوق سلبياته فاغترفوا منه.

لماذا إذاً انصرف الحكام إلى قانون الغرب السياسي وتركوا قانون الإسلام؟ هل لأن المسلمين لا يملكون قانوناً سياسياً البتة.

أما أنا فأذهب إلى أنهم يملكون أفضل وأروع من هذا القانون، لكن سادتنا العلماء تجمدوا وتحجروا ـ وجمدوا وحجروا ـ فوقف المسلمون ـ فقهاً ـ عند مشارف القرن الثالث الهجري وتقدم غيرهم. . وماذا يعني حصر الفقه في الأئمة الأربعة فقط غير التجمد على تخوم القرن الرابع وحصر الفقه والفكر في قالب من حديد. ومن ثم انصرف المشرعون إلى دساتير أخرى.

وفي الوقت الذي بدأنا فيه الدخول في حالة التجمد بدأ الأوروبي بتصحيح مساره المسيحي بالعودة إلى أوامر المسيح، وألغى البابوية

السياسية الكهنوتية، وأعادها روحية صرفة تبعاً لجوهر دعوة المسيح (ما لله لله وما لقيصر لقيصر) مصححين بذلك وضعاً شاذاً في حياتهم، ولم يكن قيام البابا بتحويل الروحية المسيحية إلى سياسة إلّا خروجاً على دينه، ولذلك أعاد السياسيون المسار المسيحي إلى إطاره الطبيعي ووضعوا البابا في حجمه أيضاً، وبدأوا يمارسون بناء ذاتهم منطلقين من فراغ سياسي، حثهم وحضهم على التطور والإبداع، فأبدعوا.

وبسبب تحجر الفقه ـ ساعة لحظة الصدام بين الشرق والغرب ـ لم يجد قوم من المسلمين في ذلك الفقه ما يلبي حاجة التصادم فظنوا خطأً أن فصل الدين عن الدولة في الإسلام هو طريق الإصلاح متمثلين بالطريقة المسيحية ونسوا أو تناسوا الفارق الجوهري بين الدينين وأن الإسلام أصلاً دنيا ودين، حكم وسياسة، والمسيحية دين فقط لا شريعة لها ولا قانون وإنما هي تعمل بما لديها من شريعة الرومان والفرس واليهودية، في حين أن الإسلام له شريعته وقانونه، وليس الخلل فيهما وإنما الخلل في الفكر الذي تسلل إليهما وعصف بهما. وليس من شك أن إلغاءهما وإنهاءهما ضربة قاتلة ونهائية للمسلمين.

وهكذا مشى الطرفان في خطين متعاكسين: المسيحيون يعيدون مسار البابا إلى مسيحيته والمسلمون يحجرون شريعة الله الأساسية، وإذ مشى المسيحيون في طريق إيجابي مشى المسلمون في طريق سلبي. أعاد المسيحيون البابا إلى الكنيسة فنجحوا، ولم يحاول علماء الفقه أن يعيدوا الشريعة إلى مكانها ففشلوا. وإذاً، فواضح كل الوضوح أن

المسلمين كان عندهم الامتلاء الصحيح فأفرغوه، وأن المسيحيين لم يكن عندهم شيء فملأوا فراغهم من لا شيء، وبهذا كان المسلمون يفرغون ما لديهم ليملأوه بالفراغ وهم لا يشعرون.

وهكذا امتلأ فراغ المسلمين بالشكل وفراغ المسيحيين بالمضامين، حطم المسلمون مؤسساتهم العظيمة وبنى المسيحيون المؤسسات العظيمة، فنجحوا وفشلنا.

بعد هذا الاستعراض يحسن بنا العودة إلى ما سبق أن ذكرناه من أن الإسلام فعلاً أنشأ المؤسسات السياسية وأن تلك المؤسسات بدأت تتطور وتنمو حتى توقفت نهائياً عند قيام الحكم الفردي الأموي ولم تقم منذ تلك الفترة لحكم المؤسسات قائمة.

هناك حقائق ينبغي أن نتعرف عليها حتى نتمكن من الوصول إلى ما نحن بصدده من خلو الساحة الإسلامية من حكم المؤسسات.

فنحن نعرف أن الإسلام كان السباق في إنشاء هذه المؤسسات في تاريخ البشرية كلها على نحو إنساني رائع ونحن نعرف أن ما قبل الإسلام كانت القيصرية والكسروية أي الفردية المطلقة. صحيح أن الرومان عرفوا المؤسسات ومارسوها لكن مؤسساتهم قامت على استغلال إنساني بغيض فيها عرف بحضارة «السادة» و«العبيد» وعلى العكس من ذلك تماماً كانت المؤسسات الإسلامية الراشدة قائمة على أخوة الإنسان وتعاونه بما كفل له من حرية الدين والحياة والعدل والمساواة.

لكن هذه المؤسسات لم تعمر طويلاً فما لبثت أن غارت تحت هجمة الكسروية والقيصرية العربية أي الفردية المطلقة. ومنذ الحكم

الأموي حتى اليوم لم يكن للمسلمين دولة إلا فردية مغرقة، وبذلك لم تمارس طيلة تاريخها سوى حكم الفرد فجبلت عليه، وما نشاهده الآن من رفض للديمقراطية والحرية ما هو إلا تمسك مستتر بالفردية التي أصبحت جزءاً من تراث وسلوك المسلمين. .

بعد حوالى ستمئة عام من أول قانون إلّهي أصدره رسول الله (ص) ـ وقع الملك جون مع نبلاء بريطانيا على وثيقة غيرت مجرى التاريخ الأوروبي كله، ففي عام ١٢١٢ ميلادية وقع على ما يعرف بـ «المجناكارتا» أي وثيقة الحقوق البريطانية، وهي على بدائيتها المتعثرة والواهنة قد أرغمت الملك على السماح لمشاركة النبلاء في الحكم. كانت هذه هي الخطوة الأولى نحو تقدم سريع لحكم تكلل ـ عبر الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية ـ بالنجاح الهائل.

وهكذا تخلى المسيحيون عن حكم الكسروية(*) والقيصرية، أي حكم الفرد فوصلوا إلى قمم رائعة، في حين تخلى المسلمون عن حكم الله واستعاضوا عنه قيصرية وكسروية ولم يتخلوا عنهما، وبذلك خلت عرصاتنا تماماً من المؤسسات وحكم المؤسسات فلم يكن لنا ـ باستثناء فترة الراشدين ـ مؤسسات.

وليس هناك دليل أبلغ على عدم تطور الفكر السياسي عند المسلمين من أن بدايته كانت أفضل من نهايته. وكانت **الوراثة وولاية العهد والأئمة من قريش** انتكاسات هائلة أصابت في الصميم نظام الانتخاب.

(*) للمزيد من توضيح هذه النقطة راجع (نحو وحدة يمنية لا مركزية) للمؤلف.

فكيف نحكم؟

تريد التنظيمات الإسلامية أن تدخل حومة الحكم شأنها شأن بقية الأحزاب الأخرى. والفرق بينهما أن الأحزاب الأخرى تتقدم ببراسج محددة وواضحة على حسب تصورها ومعتقداتها تشمل كل هموم الأمة، لكن التنظيمات الإسلامية لا تقدم أي برنامج تفصيلي ليرى الناس كيف سيحكمون وليطمئنوا إلى حاضرهم ومستقبلهم مكتفين بطرح: «الإسلام يجب أن يحكم» وأن الإسلام هو البديل لكل الأنماط الأخرى.

ومع التسليم المطلق بهذين الأمرين إلا أن الأمر بحاجة إلى تفاصيل كثيرة تمحو سوء التصرف المزمن والعالق في الذهنية عن الإدارة البالغة السوء والتي استمرت أحقاباً طوالاً.

لقد تعوّد المسلمون أن يحكموا تحت أشكال مختلفة تمنح نفسها صفة الإسلام. فأي شكل تريده المنظمات الإسلامية، أتحكم بنموذج «الخلافة الراشدة» لكن هذه الخلافة قد أكلت في ليل أسود. وما بقي من نماذجها فقليل، وهذا القليل أيضاً قد غرق في تفسيرات غير صحيحة أصبحت متلقاة ـ مع الأسف ـ من الأمة بالقبول؟ أتحكم بنموذج الدولة الأموية وأنماطها وأكثر العلماء لا يرون فيها وفي الخلافة

الراشدة فرقاً كبيراً في الإدارة وإلى حد ما في التقوى وخاصة مع مؤسس هذه الدولة. لذلك نراهم يتبركون في حنان باسم الخليفة الراشد فيسمونه «سيدنا» «أبو بكر» أو «عمر» أو «عثمان» أو «علي»، ويلحقون أسماءهم بالترضية والسلام، وهم أيضاً يمنحون ـ وبالخشوع نفسه «المسيدة» نفسها لمعاوية بن أبي سفيان ـ مؤسس الملكية الأموية ـ ومبتدع عهد الأسرية وكأنه امتداد للخلافة الراشدة نفسها.

وبهذا يقفون عاجزين عن فصل «الخلافة» عن «الملك» و «العدل» عن «الظلم» ومن ثم لا يملكون أن يعطونا برنامجاً إسلامياً بريئاً مما اختلط به من صنوف الإدارة، ولا أظن أحداً في هذا العصر يقبل أن يحكم بالإدارة «الأموية» أو «العباسية» أو «الفاطمية» أو «الصفوية» أو «التركية» أو. . . أو. . . ، فأي إدارة تحمل اسم الإسلام يريدون أن يحكموا بها؟.

من ناحية ثانية كلنا نعلم أنه على امتداد التاريخ الإسلامي تضاءل نفوذ العلماء الأجلاء عند الحاكمين بسبب ما كانوا يقدمونه من استخذاء حتى وصل إلى أدنى مستوى له في عصرنا هذا. إذ لم يعد يقام لهم وزن في أي شيء ولم يعد يطلب منهم حتى الاستشارة أو حتى الوعظ وقد يأتون بهم لتأييد هذه القضية أو شجب تلك بعد أن يكون الحكام قد بتوا في أمرها، مما يظهر أن الحكام ـ وليس العلماء ـ لا يزالون يحفظون لهم مكاناً مذخوراً للاستخدام عند الحاجة.

أوليس عجيباً أن في كل بلد عربي الآن مفتياً للسلطة يؤيد اتجاهها ويباركه ويشجب اتجاه خصمه ويفنده، ولم نسمع قط عن دور للعلماء ضد حكامهم بالقدر نفسه أو قريب منه مع الذين هم مع

حكامهم. ولنا أن نتصور حجم الخلافات العربية بين الحكام لنتصور مقدار التمزق الفقهي بين العلماء، والحق أن علماء كثيرين ليسوا سوى فقاعات إعلامية في بوق حكامهم.

إن التعليل المقبول للمجيء بهم في بعض الحالات ليؤيدوا وضعاً أو ليشجبوه ليس لما لهم من تأثير في العامة وإنما لما في قلوب الحكام من خوف من الجماهير وعدم ثقة في أنفسهم فيأتون بهؤلاء الأجلاء ليحقنوا العامة بمصل الاستخذاء وليسكنوا أوجاعها بالفتاوى.

انعكس هذا الهوان على المحكومين فلم يعد عندهم للعلماء مكان مسموع في أمورهم السياسية مستبقين لهم مكانة في الشعائر والعبادات، ولولا أن الحاكمين لحسن حظ العلماء لا يزالون يدخرون لهم مكاناً للاستغلال اعتماداً على اعتقاد بأنهم لا يزالون يملكون تأثيراً في الجماهير لأوقفوا اعتمادهم عليهم من زمن طويل.

أما لماذا تضاءل نفوذهم القوي، وتم إبعادهم عن الصدارة نهائياً فلأنهم - بكل اختصار - لم يمارسوا دوراً قيادياً عملياً منذ «صفين» حتى اليوم. وأما لماذا لم يمارسوا حقهم في الحكم، فلأنهم - بكل اختصار - انقسموا على أنفسهم فريقين: فريق ذهب مع الحكم الأموي ومع كل حكم بعده، وفريق ثار عليه، فأمَّا الفريق الذي معه فقد انضم بدافع المنفعة مكتفياً بثمن بخس راضياً بأن يمثل دور «الموالي» أو «المداري» أو «المتفرج» فأبعد نفسه من دائرة الأمة إلى حاشية السلطان. وأما الفريق الذي عليه فقد ثار في وجه الحكم ونازله فصرع أو خرج جريحاً ينزف فأبعد من الزمان والمكان.

ولكنا نعرف أيضاً أن أول خطأ ارتكبه العلماء كان يوم «هياج

القراء» «في صفين» فقد أدى ذلك الهياج إلى ظهور قـوى متطرفـة أضعفت بسوء تصرفاتها حكم العلماء وقوت جانب الحكم الظالم، ثم بعد ذلك لم تقدم في قتالها سوى قسـوتها فـاستغل الأمـويون ذلـك التطرف وتلك القسوة وذلك الإخفاق وبرزوا أيضاً حماة ضد العنف والتطرف.

وهكذا بقي في الساحة «علماء السلطة» وحدهم أما علماء الأمة فأصواتهم لا تسمع إلا ضمن القوى المسحـوقة، بينـما بقي صوت علماء السلطة يجلجل بالتـبريرات وينهق بـالمداهنـة، داهنهم الحكم فداهنوه، وتمت عملية الدهن بينهما على حساب المبادىء.

وكانت النتيجة انسياقاً تاريخياً قذف في النهاية بـ «علماء السلطة» مسافات أبعد وراء أسوار الحاشية والاستشاريين. ولاعتيادهم على تبرير المظالم للحاكم فقدوا هم أنفسهم القيم العملية مكتفين بالقيم النظرية ليغطوا شعوراً بالذنب فاتكاً، لذلك نـراهم يمطرون الأمـة بوابل من كلمات «التقوى» والخشوع والورع والصلاة والصيام وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً ـ على أن لا يخرج من محتواه الشعائري ـ ودفع الزكاة كصدقة تطهر الذنوب فقط لا كوظيفة اجتماعية إنسانية. وفي هذا المناخ أمطروا الناس بـالحديث عن العـدل ضمن صخب لفظي ولغط كلامي ليس وراءه عمل كمثل ذلـك الذي رغب عن القتال فأوصى المقيم ألا يقيما.

وليتهم اكتفوا بهذا لكنهم سنّوا بدعة جديدة تقيهم وخز الضمير ففرشوا مبدأ «الأمر الواقع» واقتعدوا عليه ومن ثم بذلوا الولاء لكل صنوف الإدارات المختلفة والبـالغة السـوء «ورفعوا شعـار الرجـل

الصالح» بديلا لطبيعة الحكم. ومن هم حكامهم الصالحون؟ هناك قائمة كبيرة تحتوي على أسمائهم في مباهاة بهلوانية في خلط عجيب فنجد الخلفاء الراشدين والملوك الأمويين والعباسيين والخوارزميين والعثمانيين والفاطميين والصفويين عند الجعفريّة، والمرابطين والموحدين وملوك الطوائف في خيط واحد ضمن عقد واحد بدون تفريق ولا تمييز.

والشورى الملزمة ماذا حدث بها؟ تحولت إلى استشارة غير ملزمة.

والطاعة المراقبة ما تم بشأنها؟ تحولت إلى «استخذاء».

وحقوق مال المسلمين أين ذهبت؟ أصبحت حقاً من حقوق وليّ الأمر» إلخ.

فكيف يريد سادتنا دعاة الحكم وهذه نظرتهم وتراثهم أن يحكمونا؟

واضح إذاً أن معظم الدعاة قد أسقط من حسابه القيم العملية نهائياً. أي القيم التي تحاسب الحاكم والمحكوم على ما يقترفان من عمل، وأقام في مكانها قيماً تقوم على الدعاوى والتقولات. وما يتفوه به الحكام كلمات طنانة تخفي جريمة مدوية.

من ناحية ثالثة فعلماء السلطة ـ وهم القدوة الغالبة لمعظم علماء اليوم ـ قد ظلوا في حاشية السلطان بدون أن يُمَكنوا من التمرس بالأعمال فظلوا بدون رصيد مذخور من خبرة الحكم وشجونه وشؤونه. كان الحكم أذكى منهم، استبقاهم في دائرة استغلاله بدون

أن يعطيهم حق المشاركة، أي أنه جعل منهم بوقاً إعلامياً لصوته وتبريراً لنكيره، فأعطاهم هذا العمل خبرة خصبة في القيم النظرية فقط.

كان ذلك هو التراث الذي تلقفه معظم علماء اليوم الذين وجدوا أنفسهم - بعد سقوط دور الأزهر العظيم ونهاية ثورة الدستور في اليمن - قد ابتعدوا وراء الأسوار، لا يطلب منهم حتى مجرد التصفيق ولا يملكون أية عدة من الحكم أو خبرة من الإدارة، ولا وضوح فكرة عن طبيعة مؤسسات الحكم الحديث فعادوا يستخرجون من الماضي - كل الماضي - الأمثلة والسوابق القانونية والإدارية، وكانت نماذج الخلافة الراشدة - كما قدمنا - نادرة الوجود لانسحاقها تحت وطأة التغيير فلم تسعفهم بالأدلة الكافية فالتجأوا إلى الحكم الفردي فوجدوا عنده قائمة حافلة فمتحوا منها وعمدوا إلى تزيينها وتلوينها ولكنهم يدركون أنها لا تكفي لسد متطلبات العصر الحاضر، فعمدوا إلى التعميم واكتفوا برفع شعار «الإسلام يجب أن يحكم».

وضمن هذا الإفلاس التام أخشى أن أقول - بكل صراحة - إنه لو قدر لهم أن يحكموا لأعادوا صورة الحكم الأموي أو العباسي أو الفاطمي إلخ إلى الواجهة. إنهم لا يملكون غير ذلك.

يحول دون تفهمهم للحقائق ثلاث حقائق:

* انغلاق تام على ما ألفوه.

* عدم خبرة في التجربة.

* رفض تام أو شبه تام لحقوق الآخرين.

أي إن المذهبية هي التي تتحكم فيهم - فعليهم إذاً أن يتعـلموا، ولا غضاضة في ذلك.

إن التعليم عن طريق المشاركة في الديمقراطية يكسبهم الخبرة والممارسة ويجعل الناس يتفهمونهم ويفهمونهم قبل أن يصبحوا حكاما وحتى تبلى في ضمائرهم وأفئدتهم صور الحكم الفردي الذي استمر ١٣٧٠ عاماً ومن ثم يستطيعون أن يقدموا نموذجاً للحكم الإسلامي الصحيح.

بَل نَتمرّس قبْل أن نُمارس

ومسلمة أخرى لا شبه فيها تقول: إن فاقد الشيء لا يعطيه. وإلى حد ما توجد مسلمة أخرى كتلك تقول: وفاقد الخبرة لا يحسنها، والفرق بين الاثنين واضح هو الفرق بين المعدوم وبين الموجود، لكن هناك رابط بينهما يسمى «المجهول» فالمجهول في حكم العدم لعدم المعرفة به من ناحية وفي حكم الموجود للإحساس بوجوده من ناحية أخرى، وعدم المعرفة لا يعني عدم وجوده ولكن يعني الجهل به.

والنظام الإسلامي معدوم وموجود ومجهول، **معدوم** لأن النموذج لم يطبق بصفة مستمرة سوى ثلاثين عاماً بعدها صدر حكم الانقلاب بنسيانه، **وموجود** لأن شكله واسمه باقيان عنواناً لكل إمام وملك وسلطان، **ومجهول** لأن علماء السلطة نفسها لم يمارسوه ولم يتمرسوا به وإنما جيء بهم ليصفقوا من خلف الكواليس، ويهتفوا من خلف الأسوار.

ولم يتح المجال لعلماء الأمة أيضاً أن يمارسوا ويتمرسوا باستثناء بعض أئمة الزيدية في اليمن وطبرستان والمغرب لكنهم شغلوا أيضاً

بمعاركهم الكلامية وبطولاتهم اللفظية وحوراهم الطنان وأخيراً لاقتبا،
الفردية كذلك. وهكذا ظلوا هم أيضاً بعيدين عن معركة الحكم

لقد مارس علماء مجتهدون فعلاً القيادة، وأثرى علماء الفكر
بالنظريات ومع ذلك فقد كانت مصيدة الفردية كفيلة بإنهاء الدو
حيث ابتلعت العلماء وأخرجت الجهال ليحكموا.

وحقيقة لقد قدمت الهادوية بعض الأفكار المتقدمة حتى ا
«كالمناظرة» و «الاختيار» و «الانتخاب» - ضمن «أهل البيت» - إلى
جانب الشروط الرائعة في مواصفات الإمام والشروط الرائعة في
الرقابة على الإمام وأعطي الأئمة وقتاً طويلاً للممارسة والخبرة، وكان
في الإمكان أن تتطور إلى أبعد مدى ممكن لكن النظرية - بفعل
المكان - وقعت في قبضة مجتمع فردي واقتبست - بفعل الزمان
إجراءات تناقض مبادئها.

ذلك أن الهادوية عندما تأسست في اليمن كانت الفردية قد
تغلغلت في صلب المجتمع ورفدتها ممارسة تاريخية للقوى اليمنيه
كافة ومن هنا نفهم لماذا ركزت الهادوية على الحقوق الواسعة
للإمام، لكن الهادوية أعطت المعارضة حقوقاً واسعة أيضاً وفي الوقت
نفسه شرطت على الإمام شروطاً قاسية أيضاً، والخلل الذي اعتور الفكر
الهادوي نفسه جاء من حيث إن المعارضة لم تنظم في مؤسسة واضحة
المسؤولية ولذلك لم تؤطر «الشورى» في مؤسسة وكان الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر - القاعدة الأساسية للشورى والحكم - مثار إغراء
لطلاب الحكم، وتحت هذا الشعار أصاب النظرية الرائعة تفكك وتدمير.

لقد وضع الهادي إذاً حقوقاً واسعة للإمام ووضع عليه شروطاً
حازمة، وأعطى المعارضة حقوق الخروج عليه وقتله، ولا شك أن

الهادي قدم في القرن الثالث الهجري ذروة ما يمكن إنتاجه ولولا حصرها في أهل البيت لكانت أحدى الذرى الشامخة في تلك الفترة من التاريخ الإسلامي.

لكن المشكلة أن هذه النظرية قد تجمدت هي الأخرى ولم تتطور أكثر فكان ذلك سبباً في عدم صمودها أمام تيار الانحراف إذ إن من يتجمد لا يتقدم وهذا ما تم.

ومن هنا قد تجد عند علماء الزيدية من تمرس بالفردية ـ نتيجة أن حكامها كانوا من العلماء ـ ولكنك لن تجد منهم من تمرس بالمشاركة، ومن هنا أيضاً كان حكم العلماء قد انتهى إلى هاوية الفردية.

وهناك عوامل أربعة مهمة إلى جانب ما تقدم أسهمت كلها في تجميد النظرية الهادوية والهبوط بها عن مستواها الأول:

فالعامل الأول: تولد من فهم شرط «الكفاءة» في الترشيح، فبدلاً من أن تصبح الكفاءة مؤهلاً شخصياً للترشيح أصبحت حقاً في الخلافة، فتحولت من ثم من كفاءة مطلوبة إلى كفاءة مفروضة، وهكذا أعطى هذا الفهم كل عالم بلغ مرتبة معينة من العلم الحق في فرض نفسه إماماً مفترض الطاعة وليس الحق في ترشيح نفسه.

وبسبب ثقافة عبئت بالمسؤولية حتى غدت سلوكاً مفترساً لم يقدم نفسه مرشحاً وإنما إماماً يقاتل من عصاه. وكان كل إمام مجتهد يؤازره مجتهدون يرون رأيه ويدعون إلى نصرته.

والعامل الثاني: تولد من مفهوم المسؤولية، ولا يخالطني شك في أن كثيرين من الأئمة الكبار كانوا منطلقين من شعور عميق بالمسؤولية الملقاة على عاتقهم ولم تكن طموحاً سياسياً قط، لأن حياتهم ومسلكهم

ومشربهم تؤكد الحرص على حياة الآخرة أكثر من الحرص على البقاء في الحياة الدنيا فلم يبق بعد معرفة هذا الإحساس إلا القول بوجود تشبع بالفكرة إلى حد الهوس.

العامل الثالث: يكمن في أن مرجعية الحكم في تلك الشروط كانت بيد الإمام نفسه ولم تكن بيد هيئة أو مؤسسة تؤخذ بالأكثرية ولو طبقوا فكرة الأكثرية عن طريق الإلزام وليس عن طريق التغلب لأمكن تجنب ما يسمى بفكرة تعدد الأئمة ولأمكن فرز الإمام المنتخب عن طريق أكثرية العلماء المؤيدين له. وفي إمكان دارسي التاريخ أن يتعرفوا على الإمام الذي التف حوله أكثر العلماء لكن ذلك لم يكن له تأثير في القضية الدستورية أو القانونية. ذلك أن الأكثرية من العلماء لم تكن هي التي تملك الحسم الأخير. فالحسم في الواقع هو في يد القبائل المؤيدة للإمام سواء أكان مؤيدوه كثيرين من العلماء أو قلة منهم فالحشد القبلي كان هو المرجح للكفة، ومعنى ذلك أن اختيار العلماء في وقتهم لم يكن حاسماً، وإذاً فعدم ترشيد النظرية عن طريق مؤسسات أدى إلى الإخفاق في قيام حكم متطور للمسلمين ومن ثم حرمهم خبرة التمرس بالشورى.

والعامل الرابع: في عدم تطور أفكار الهادي والتقدم بها هو أن ما أبدعه الهادي كان الذروة ولم يضف أحد من بعده إليها جديداً، بل إن بعض أتباعه من الأئمة قد ارتكسوا بها واتخذوا منها وسيلة لتكريس السلطة في يد الإمام وحده كمثل ما نجده عند الإمام «عبد الله بن حمزة» وعند تلميذه ـ على بعد المسافة الزمنية ـ القاضي «أحمد بن سعد الدين المسوري» فيما بعد.

خلاصة ذلك كله أنه ليس عند علماء السلطة خبرة في الحكم،

ولم يتمكن أئمة الهادوية أن يطوروا النظرية الرائعة فصب التيار كله في حقل الفردية. وكذلك القول في الأئمة العلماء في ليبيا والمغرب فقد قطف الجميع من تلك الشجـرة المشؤومة: شجـرة الحكم الفردي التي غرست في عام مشؤوم عام ٤٠ للهجرة.

واليوم وبعد عهود متطاولة من القهر وحكم الفرد يطل علينا عالم الديمقراطية ويدخل من أبواب كثيرة، ويغير علينا حياتنا ويدخل معنا في صراع نفسي رهيب.

هل نقبله؟ هل نرفضه؟ هل نقتبس منه؟.

معظم المنظمات الإسلامية لا تقبل به أو تقف منه موقف المحايد على أقل تقدير. وهذه المنظمات هي التي تسعى إلى الحكم، لكنها تجد نفسها أمام تيار ديمقراطي جارف لا ترضى عنه، وذلك سبب حيرتها كما هو سبب فشلها.

لقد وقف العلماء من الأنظمة الحديثة موقف الرفض ومن ثم ظلوا خارج الساحـة بعيداً عن المشـاركة في الحكم تمـاماً حتى دور الاستشارة، ولم يحصل أن عزل العلماء عن الحكم بمثل الحالة التي هم عليها الآن.

انتهى دور علماء الأزهر منذ عام ١٣٣٨/١٩١٩. وانتهى دور علماء اليمن منـذ عـام ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م. وبـإنتهـاء الثـورة الدستورية كانت الحصيلة عدم الحصول على «الخبرة» من الماضي ولا من الحاضر.

ولا شك في رأيي أن الديمقراطية إن هي إلا آلـة حكم رائعة بمؤسساتها الرائعة. وهي لا تتعارض قط مع المؤسسات التي أقامتها

دولة «الخلافة الراشدة». وإذا جاز للخليفة «عمر» أن يبدع نظام الإحصاء فيجوز لنا أن نقتبس كل ما من شأنه خدمة الفكر الإسلامي، والديمقراطية في الواقع تقدم ما نريده، وتوجد الضائع الذي نبحث عنه. لكن التعامل مع الديمقراطية ـ وليس ثمة طريق سواه ـ محتاج إلى خبرة، والخبرة لا تتم إلا بالتمرس قبل الممارسة.

لذلك فإن على القوى الإسلامية أن تتمرس بالأصول الديمقراطية وتتقنها حتى تصبح هي نفسها ذات سلوك ديمقراطي، وحتى تتمكن من دمج الوسائل الديمقراطية بالأصول الراشدة. إن الخبرة والممارسة والسلوك هي الطريق. ومتى تم ذلك فإن حقنة لجسد أرهقه طول الانحراف تجعله من جديد يستأنف مسيرته الخالدة.

وهكذا عندما يصبح سلوك «القوى الإسلامية» شورياً تعاونيا ديمقراطياً عندئذ فقط يمكنها أن تتقدم بجدارة ببرنامج واضح إلى الحكم وستظفر به. أما أن يتقدموا الآن بالمطالبة بالحكم وعليهم أثقال تركة لم تبرأ سيئاتها فلن تقبل به القوى الإسلامية الأخرى التي لا ترغب في ذلك ولا تحب أن تراهم في سدة الحكم حتى لا يطيح سيف الإمام أو الملك أو السلطان من جديد برأس معارض بموجب فتوى عالم سلطة. إن صور المظالم والانحراف والقسوة في الحكم الفردي تتداعى إلى أذهان الناس بمجرد رفع الشعار.

على القوى الإسلامية أن تقدم النموذج الراشدي ـ الديمقراطي في أبهى إنسانيته قبل أن تتقدم وهي تحمل إرث قرون طويلة من المظالم.

المسْؤوليّـَة القـَاتِـلَة

أيتها المسؤولية؛ كم باسمك تنحر الحقوق؟

تتردد كلمة «المسؤولية» على ألسنة أولي الأمر في كل مناسبة يصل فيها الاعتراض أو تصل فيها قضية ما إلى حد يخشى فيها «ولي الأمر» أن لا ينفذ غرضه. وما إن يستخدم «ولي الأمر كلمة «المسؤولية» حتى ينتهي كل اعتراض، وتصبح تشريعاً لا يرد.

وبهذه الطريقة تكون «المسؤولية» قد حلت محل «الشورى»، وأخذت مكانها إذ لا جدوى من شورى مع وجود حق «المسؤولية» للحاكم. إذ إن هذا الحق يخول له تنفيذ ما يريد.

وقد قرأت في كتاب «رياح التغيير في اليمن» أن الإمام أحمد حميد الدين في أثناء ولاية عهده قال ـ وقد نقلت إليه وشاية بأحمد الشامي وصاحبه «محمد الفسيل» بأنهما يتقولان بألفاظ متطرفة في الدين ـ: (إنه سيلقى الله تقرباً وسيفه مخضوب بدمائهما وأضاف (وأنا مسؤول أمام الله عن الإسلام والمسلمين)[1].

وليس ولي العهد وحده من أطلق مثل هذا القول فقد عثرت على

---

(١) ص ١٥٥ ـ الطبعة الأولى ١٤٠٥/١٩٨٤ ـ مطبعة تهامة.

برقية من الإمام يحيـى إلى والدي علي بن عبد الله الوزير بتاريخ ٢٩ ربيع الأول ١٣٤٧ هـ / ١٤ أكتوبر ١٩٢٨ إثر خلاف بينهما حول تقدير المبلغ اليومي الذي يصرف لجريح الحرب تقول: (ولا شيء مما تشيرون إليه. غاية الأمر أن لنا الأمر والنهي في المنشط والمكره، وعلى غيرنا الامتثال لذلك)[١].

فحق الأمر والنهي في المنشط والمكره هو الصيغة التفصيلية لكلمة حق المسؤولية. وهو مفهوم قديم تغيرت أغراضه مراراً منذ أن قال الخليفة الأول «أبو بكر الصديق» جملته المعروفة: لو سرق جمل في العراق لكنت مسؤولاً عنه ـ أو كما قال.

وكان «أبو بكر» يتحدث عن مانعي الزكاة وعن مسؤوليته في تحصيلها فكان يتحدث عن مسؤولية محددة لا يقدر هو أو غيره على التهاون فيها، إنها مسؤولية عليه لا مسؤولية له، مسؤولية الدولة لا مسؤولية الفرد بخلاف ما انتهى إليه معناها، عندما أصبحت وسيلة لتنفيذ الأغراض.

تلك المسؤولية العظيمة في تنفيذ الثوابت أصيبت بعدوى التحريف كما أصيب غيرها. وليس الإمام يحيى وحده من أطلق مثل ذلك القول أيضاً وإنما هي شنشنة نعرفها من كل من حكم باسم الإسلام منذ أن ملك «بنو أمية» حتى اليوم.

وفي هذا العصر أصابت العدوى قيادات المطالبين بالحكم الإسلامي نفسه، فأصبح رؤساء هذه الأحزاب والتنظيمات الإسلامية، يرددون الشعار نفسه ويعتبرون لأنفسهم حقوقاً، يتحملون بموجبها

---

(١) برقية رقم ٢٢ ـ ٨٠ مسجلة في دفتر البرقيات اليومي ـ مخطوط.

حق التفرد بالحكم، إن كلمة «بما لي من المسؤولية» أو ما يشبهها هي دستور الفردية إن صح أن للفردية دستوراً. ونحن نسأل من الذي أعطاهم المسؤولية؟ وما هي هذه المسؤولية التي يستبيح بها الحاكم قتل النفس ونهب المال؟

نحن نعرف أن المسؤولية أيام «الخلافة الراشدة» كانت تنفيذاً لما هو مقر من الثوابت أو أقر بالشورى فيما استجد من أمور. في حروب الردة تشاور المسلمون وتناقشوا حتى تغلب رأي الخليفة، فسارت جيوشه على بركة الشورى الكاملة غير الناقصة.

ونحن نعرف أن ١٦ صحابياً توقفوا عن بيعة أمير المؤمنين «علي» والتزموا بيوتهم ولم يصبهم أذى، فأين هي المسئولية التي تمنح الإمام ضبطهم وربطهم واستباحة دمائهم.

والخوارج ما كان شأنهم وهم يناوئون الإمام الشرعي باللسان ويحاربونه بالقلم؟ أين كانت المسؤولية ليقتصّ منهم، بل هل كانت هناك مسؤولية في محاربة الحرية؟ لقد تركهم أحراراً يتمتعون بكامل حريتهم. لم يمنعهم ـ وهو القادر عليهم ـ من حرية ممارسة أفكارهم حتى حملوا السلاح ضده، عندئذ تحمل مسؤولية التنفيذ التي عليه فدافعهم بالتي هي أحسن، فلما امتشقوا السيوف مشق حسامه.

إذاً فالمسئولية تقوم على دعامتين:

مسؤولية لتنفيذ ما هو مقر في كتاب الله كإقامة الواجبات العبادية من زكاة وما شابهها.

ومسؤولية لتنفيذ ما أقرته الشورى كإعلان الحرب، أو ما أقره قضاة الشرع من قصاص عند من يذهب أن مرجع الحدود إلى الإمام.

على أن لا بد من التنبيه إلى أن تفويض الخليفة ـ فيما ليس فيه نص ـ مسؤولية التنفيذ إنما جاء عن طريق تفويض الأمة له وليس عن طريق تفويض نص قرآني أو حديث نبوي لما نعلمه من أن «القرآن الكريم» و «السنّة النبوية» قد نصا على «الثوابت» وعلى وجوب «الشورى» التي تسقط أي رأي فردي، كما نعلم أن القرآن و «السنّة» لم يدخلا في الجزئيات، فطاعة ولي الأمر مثلاً الواردة في السنّة الصحيحة ثابتة، ولكنها مقيدة بطاعة الله، وطاعة الله هي النظام كله، والنظام كله قائم على الشورى، ولا يجوز تناول «الثوابت» على طريق «ويل للمصلين» بدون إكمال الآية.

وقد قدمنا في بحث آخر أن الخليفة الراشد لم يكن له صلاحية إلا ما خوله أهل الشورى أو نفذ. وذكرنا أن المؤسسات كانت مستقلة عن بعضها البعض، وأن تلك الصياغة السياسية كلها قد نسجتها أيدي الصحابة في «السقيفة» على ضوء «الثوابت». وإذا كان الأمر كذلك فأين هي المسؤولية التي يحق لحاكم أن يقول: بما لي من المسؤولية؟ ولن يدعي ذلك إلا رجل يريد أن يتحكم وفق معاييره هو، ووفق خطته هو، ووفق برنامجه هو لا وفق كتاب ولا سنة.

فيجب إذاً أن تحدد المسؤولية للمسؤول بمنتهى الوضوح، يعرف مبتدأها ويعرف منتهاها وأن تلك المسؤولية قد منحها له «أهل الشورى» وأقرها إقراراً واضحاً لا ما انتزعها لنفسه انتزاعاً من فهم مغلوط لما جاء في الكتاب العزيز والسنّة الصحيحة.

وعلى ضوء هذا كله نعرف أن المسؤولية القاتلة إنما هي خروج كامل على كتاب الله وسنّة رسوله وعلى الشورى الملزمة بكل المواصفات والمعايير والمقاسات...

الاجتهاد والشورى والأكثرية

يقول الإمام المقبلي رحمه الله إن انقطاع الاجتهاد يؤدي إلى (انسداد طريق معرفة الكتاب والسنة، وبانسداده تبطل حجتاهما)[1] ويعتبر أن تقليد المذاهب الأربعة وغيرها من المذاهب (إحدى المصائب التي نستجير بالله من وبالها، ونعوذ من تقلبها أو امتثالها)[2].

الاجتهاد إذاً تحرر والتقليد عبودية، وبتعبير آخر فالاجتهاد ـ بما أبدع من تعددية منفتحة ـ يمثل الحرية، والتقليد ـ بما أفضى إليه من تعصب مذهبي مغلق ـ يمثل الفردية، فالاجتهاد إذاً ضرورة من ضرورات الحياة اليومية.

وقد يفهم من أحاديثنا السابقة ومن التركيز على الشورى أن الشورى تمنع تطبيق الاجتهادات السياسية الفردية، وأن ليس هناك اجتهاد سياسي يسري مفعوله على الأمة إلا مقيد بالشورى والأكثرية.

وقد يظن ظان بأننا ضد الاجتهاد، وهو ظن خاطىء من جهاته

---

(١) العلم الشامخ مصدر سابق ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه ص ١٠٨.

الأربع، فالاجتهاد يستهدف تسهيل وتيسير أمـور الناس ونحن م
الداعين إليه، والملحين فيه، والمحرضين على تبنيه، إذ إن الاجتهاد
ضرورة قصـوى من أجل إنمـاء العقل وازدهـاره، وتعـدد الأفكار
وتنوعها. إن الاجتهاد يخصب الإنتاج كما تخصب ألوان الزهر حدائق
الحياة.

والاجتهاد في نظرنا هو الإبداع، وهو التطور، وهو الاختراع. فإذا اخترع «نجـار» طريقة أخـرى، وابتدع «المـزارع» أسلوباً جـديداً، وارتأى المفكر نظرية أخرى، وقل كذلك في سائر الحقـول الأخرى مثل الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفنون وسـائر مـولدات الفكـر الإنساني كله، فقد اجتهد كل واحد منهم في فنه.

والاجتهاد في الأمور السياسية مفيـد ومثمر، لكن أن يتحـول الاجتهاد الفردي إلى قانون صارم بدون أن يخضع لرأي الأكثرية فهو الفردية بعينها، لأنه يمس حياة الأمة، فلا ينبغي لرئيس الـدولة أن يضع ضمن اجتهاده حق مصادرة أموال الناس وإباحة دمائهم مثلاً، وليس له أن يجتهد في مصير أمة. له أن يجتهد في قضايا المعاملات العادية، وله أن يجتهد في القضايا السياسية. ولكن اجتهاده هذا لا يفرض على الناس إلا من خلال إقراره.

واجتهاد الإمام واختياراته مفيدة للغاية وقد أثرت القضاء بفيض هائل من التحسين، وقد ينظر إلينا من هذه الزاوية بأننا نمنع تجربة مفيدة طورت القضاء وحسنت مسالكه ويسرت فوائده، ونحن نعترف بما للاختيارات من فوائد، وندعو إليها، ونحث عليها، ولا نمنعها. إنما نحن نمنع فرض اجتهاد فردي ـ مهما كانت جدارته ـ على الناس فرضاً.

ولكي يصبح الاجتهاد قانوناً، يجب أن يقر بالأكثرية وإلا فهو هيمنة الرأي الواحد. لقد ذهب «ابن حجر التيهمي» إلى أن قتل يزيد لسيد الشهداء «الحسين بن علي» اجتهاد خاطىء - ويترتب على هذا القول بطريقة الإلزام - أن يقول بأن يزيداً قد أصاب بقتله الحسين أجراً اعتماداً على القاعدة: للمجتهد أجران وإن أخطأ أجر واحد ولعل «ابن حجر» قد منح يزيداً أجراً واحداً لخطأ الاجتهاد الواحد.

أبعد هذا - سادتي العلماء - هزال؟

إذاً فاجتهادات المسؤولين يجب أن تخضع للأكثرية، ويجب أن لا تصبح تشريعاً سياسياً ولا قانوناً إلا بإقرار الأكثرية.

باختصار أقصد أن من حق الفرد الاجتهاد، ولكن ليس من حقه فرض هذا الاجتهاد بقوة السلاح أو بقوة الأمر.

إن إبداء الرأي - في حد ذاته - اجتهاد، وإذا تطابقت الأكثرية في رأي فقد «أخذ» حق الأكثرية الشرعية مكانه وأصبح تطبيقه ملزماً.

الاجتهاد إذاً مفيد، وكل إنسان عنده «ذكر» يجب أن يجتهد ويجتهد.

وعلى ضوء ذلك كله نرى أن نختار «لجنة فقهية مختصة» عليا، تختار من سائر الاجتهادات الرأي الأكثر صواباً. وأن يهيمن مجلس الشورى على الاجتهاد السياسي - بمعناه الشامل الواسع - من أجل تسيير مرافق الدولة. وذلك تطويراً لموضوع القواعد تلك الطريقة التي ابتدأها بعض علماء الزيدية الأفذاذ.

هذا هو الضمان

في خضم الصراع حول المبادىء السياسية الدائرة، تظل معظم التنظيمات الإسلامية هي الوحيدة التي لم تحدد مبادئها الأساسية لنظرية الحكم في الإسلام.

ومن المؤسف أن الصيغة السياسية لدى هؤلاء ـ وبالذات عند مسلمي العرب ـ لم تتضح بالشكل المطلوب، بل اكتفت القوى الإسلامية بتقديم تعميمات غائمة وخطوط عريضة مبهمة وضياع تام بين الدمج المحزن للمصطلحات كالخلافة والملك والجمهورية، وعدم التحديد الدقيق للشورى وهل هي ملزمة أم غير ملزمة؟ وهل الديمقراطية البرلمانية، ضرورية أم غير ضرورية؟ إلخ مما أدى إلى نفور من القوى الإسلامية الباحثة عن حكم إسلامي بسبب عدم الاطمئنان إلى ما يقدمونه من شعارات عامة لا تبعث الاطمئنان اللازم في رحلة الحيرة المعقدة والبالغة التعقيد.

إن هذا الموقف ولا شك يفسر لنا سبب فشل القوى الإسلامية السياسية كـ «الإخوان المسلمين» في مصر و «الجماعة الإسلامية» في باكستان عن الوصول إلى الحكم، لا بسبب الزهد فيه، ولكن بسبب العجز عنه، أي إنهم ـ بشكل قاطع ـ عجزوا عن الوصول إليه بسبب

من الأسباب، فهذه الأدوات الموصلة لم تكن من الوضوح لدى الأتباع، إلى درجة الإشباع بحيث تتحرك الإرادة ـ في تصميم ـ لتصل إلى ما تريد. إن الضياع السياسي هذا نتيجة ـ كما نعتقد ـ للضياع الفكري نفسه، وما لم تعمد القوى الإسلامية إلى تبني منهج واضح الخطوات محدد المعالم وضيء القسمات، فإن التيه هو البديل الطبيعي للتائهين.

وباستثناء ومضات مشرقة نيرة تنبثق من قلم هنا وقلم هناك فإن الساحة يسودها الصمت، ومن هذه الأقلام المضيئة قلم الشيخ «الغزالي» والأستاذ «خالد محمد خالد» اللذين يضعان للتائهين معالم الطريق السياسي، وقد طرح المفكر الكبير «خالد محمد خالد» لقادة الفكر الإسلامي سبع مواد حاصرة قاصرة للمنطلقات الأساسية، نعتقد جازمين لو أن القوى الإسلامية تبنتها لوضعت نفسها ضمن إطار الحياة المعاشة، ولما عاشت في دائرة خارجية تبحث باستمرار عن منفذ تدخل منه إلى الحياة السياسية العامة، ولشاركت فعلياً فيها، إنها إن فعلت ذلك فإنها تضع نفسها ضمن الأمة بمشاعرها وأحاسيسها ونزعتها، ومن ثم فلا تخشى الأمة سوطاً ولا كرباجاً ولا سيفاً ولا خنجراً ولا زوار ليل، كما لا تخشى إرهاباً فكرياً ولا تكفيراً ولا تفسيقاً ولا ينقلب الحاكمون آلهة تثيب ولا أرباباً تعاقب، ولا يتخذون لأنفسهم صفة الكمال الأوحد، والمنقذ الأوحد، شأنهم شأن «القائد الملهم» و«الزعيم الأوحد» ومن ثم فعليهم تثبيت «التطمين» على الحريات بشكل رئيسي؛ حتى يطمئن الناس على ما يفكرون ويعتقدون، فلا أسواط ستشهر ولا سيوف ستحكم، عندئذ يلتف

من حولهم الناس وينقلبون معهم، ويسيرون في خطى موكب الحكم الإسلامي الجليل.

ومن الخير أن ننشر هنا هذه المبادىء السبعة التي وضعها الكاتب الإسلامي الكبير لتكون بمثابة تجميع لقاء لجميع الذين تهفو أنفسهم وقلوبهم إلى حكم إسلامي رشيد.

وهذه هي المعالم السبعة:

أولاً: الأمة مصدر السلطات، بما فيها السلطة التشريعية فيما لم يرد به نص محكم من قرآن أو سنة أو إجماع.

ثانياً: الفصل بين السلطات حتى لا يفرط بعضها على بعض أو يطغى.

ثالثاً: رئيس الدولة ينتخب من الشعب انتخاباً حراً، وتتحدد مدة حكمه، وحتى لا يكون في الحكم من الخالدين.

رابعاً: المعارضة البرلمانية جزء هام من الحياة البرلمانية والسياسية.

خامساً: تعدد الأحزاب ضرورة محتومة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وواضح أن العدل والحرية لا يوجدان في نظام الحزب الواحد أبداً..

سادساً: انتخاب ممثلين للشعب في برلمان حر شجاع.

سابعاً: حرية الصحافة، وحرية الرأي والفكر والعقيدة..

فإذا آمنت قوة إسلامية بهذه المبادىء العظيمة فإنها تكون قد قدمت نفسها في أول القائمة نموذجاً عملياً لحكم إسلامي نحلم به.

(٥)

قائمة بالاحباطات

جناية الموتى

من عـادة العـرب تقـديس المـوتى إلى درجـة نسيـان أفعـالهم فالموت يشمل تغطية كل جرائم الظلمـة، ومن ثم يحول الغـطرسة القاتلة إلى قصيدة إعجاب يتباهى بها الأحفاد.

ويبدو أنها علة شرقية بصفة عامـة . وباستثناء فـترة «الخـلافة الراشدة» التي أشرق فيهـا وهج العمـل على بـريق الألفاظ، فقـد استأنفت هذه العادة غناءها في إيقاع صاخب وسجوح تتغنى بأمجادها المهترئة. وقد سأل التابعون بقية أصحاب الرسول هل كنتم تجادلونه عليه السلام؟ فقال الصحابة، ونمعن في الجدال، فاستنكر التابعون عمل الصحابة أنفسهم، في حين كان الصحابة تلاميذ رسول الله ـ يدركون أن النبي ـ فيما ليس فيه وحي ـ قد يخطىء ويصيب، بشر مثلهم. . ولكنه ـ صلى الله عليـه وآله وسلم ـ ليس مثلهم في حالة الوحي والنبوة.

ومع عظمة هذا الدرس النبوي الكريم فإن الغريزة العاطفية ـ إن كان للغريزة عاطفة ـ ما لبثت أن رجعت إلى جذورها، وأصبح تقديس الموتى يحتل الصدارة ومن هنا أصبح للطاغية والظالم والعاتي بعد موته رصيد في عـالم المباهــاة مذخـور. وفي ظل هـذا الحنان

التاريخي تندفن المآسي والمظالم والقسوة تحت وابل من التبريرات التعسفية، فتضيع العبرة وتختفي الفائدة ويتشجع الظالم على ظلمه والسارق على سرقته والقاتل على سفك الدماء.

من هنا يعتبر «تقديس الموتى» ضمن قائمة الإحباطات الكثيرة التي ينوء تحتها فكرنا المعاصر.

لو نظرنا إلى «كتاب الغرب» مثلاً لوجدنا لديهم التقويم الصحيح لزعاماتهم السياسية، فهم يعرضون أمام القارىء صورة زعمائهم على ما هي عليه ولا يكادون يكتمون حديثاً، حتى عهرهم وفسقهم ومغامراتهم، فيخرج القارىء من قراءة الكتاب وكأنه معايش لهم ينظر لهم بعينه ويلمسهم بيده ويعرف دوافع نبلهم، وعوائق وضاعتهم، ويعرف ما أنجزوا ويرى ما فشلوا فيه، فيتزود من النبل إن أراد، وينأى عن القبح إذا رغب، وبهذه الطريقة ينشأ في النهاية جيل يتفهم في الرجال منابع القوة ومناحي الضعف. أما كتابنا فهم من أجل الحاضر يتملقون الماضي، ومن أجل الفرد الحاكم يتملقون الميت الظالم، يرقصون مع الأحياء وينشدون على قبور الموتى، ويذرون البخور في وجوه المتلقين.

وقد تعوَّد معظم الكتاب العرب عندما ـ يكتبون عن الشخصيات البارزة ـ أن لا يقولوا إلا حسناً. أي إنهم لا يتناولون إلا الجانب الإيجابي منها، ويغضون الطرف عن الجانب السلبي.

وليس هذا فقط بل إنهم يجهدون أنفسهم في تبرير السلبيات، حتى تلك التي لا تبرر، ومع ذلك فإنهم يسودون الصفحات في تبريرها، وكأن شخصياتهم مقدسة معصومة لا يرقى إليها خطأ ولا

نقص. وتعوَّد معظم المتلقين، أن لا يقبلوا إلا على هذا النهج فلا يقرأون إلا ما يضفي على من يحبون سابغ المدح، وينفرون عمن يتجرأ فيبين الأخطاء، ومن ثم أصبح هؤلاء المشهورون أبطالاً مقدسين بعد الموت أي إنهم تحولوا من بشر يخطئون إلى أرواح نورانية نمت لها ـ بعد الموت ـ أجنحة حلقت بها بعيداً فوق كل الشبهات.

إذاً فإن كتابنا الذين لا يرون في المشهورين إلا رموزاً لكمال مطلق قد ساعدوا ـ إن لم نقل خلقوا ـ ذهنية تعتبر الموتى «تماثيل الكمال المطلق» فإذا جاء من يجد في هذا الكمال نقصاً والرمز تشويهاً فكأنما أصاب عقل القارىء بمعول هد عليه البناء كله.

أليس في هذه الطريقة شيم شعر الهجو والمدح؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن الهدف من التأليف يصنف في قائمة المديح أو يذكر في سجل الهجو، أي إنه ليس لمؤلفينا رؤية وليس لكتبهم هدف إنها ترتيلة شعرية، أو صيحة هجائية، ومن ثم رسم في الهواء وتخطيط في الرياح. إن العقلية التي نمت في ظلال الشعر العربي بقسميه المادح والهاجي قد تشربت هذا المنحى من التفكير وتغذت منه، فشعر المدح لا يقف عند حدود معينة يدور ضمن إطارها أو حتى حولها فليس لديه مواصفات أو مقاييس ثابتة بل الأمر مشاع والحِمَى مبَاح لكل قول يريد.

وبتساقط القيم الأخلاقية ظهر الجبان، في شعر المدح، شجاعاً، والبخيل كريماً والحقود متسامحاً والعاق باراً.

وكذلك القول في شعر الهجو فقد اقتحم كل العوائق والموانع الأخلاقية فهد القيم الأخلاقية هدًّا، وظهر من ثم الصادق كاذباً

والوفي خادعاً والبطل جباناً. واستساغت العقلية العربية هذا اللون من الأدب وأصغت إليه وتغنت به وغلبت فنية الأدب على وقائعه فلم تبالِ بالهدم ما دام يتهادى على أصوات لحن جميل، ولم تبالِ ببناء الفساد وهو يبنى فوق أوحال التزوير.

انطبعت الذهنية بهذا اللون القائم على الخداع وعدم الصدق وعبرت عن ذلك بقولها «أعذب الشعر أكذبه».

وبهذا المفهوم يتناول كتابنا المعاصرون ـ وخاصة الإسلاميون ـ شخصياتهم فيكتبون من وحي ذلك الشعور العجيب.

ومن المفارقات أن «النقد التاريخي» لم يتطور كما تطور «النقد الأدبي» فيكتبون من وحي ذلك النقد الأدبي وقد بلغ مكانة مرموقة في تاريخ الأدب العربي كله ماضيه وحاضره ضمن مواصفات ومقاييس المدح والهجاء، في حين نجد النقد التاريخي عاجزاً عن اللحاق مقصراً في السباق.

ولا شك بعد هذا القول بأن أثر شعري المدح والهجاء في تكوين العقلية ومفاهيمها كان قوياً ومؤثراً كما كان رديفاً لتيار الدكتاتورية المتجذرة.

تعددية الإمارات

رد فعل الفردية:

قد يكون تعدد «الإمارات» لدى بعض الشباب الإسلامي اليوم رد فعل للتطبيقات الفردية التي مارستها المنظمات الأم على أتباعها. وهذه المنظمات الأم، تولدت هي الأخرى في رحم القسوة الحكومية وعنفها، وبسبب سلسلة العنف أصبح طريق القسوة سالكاً. وهكذا ساقت الظروف القاسية تلك المنظمات إلى أن تمارس مع أتباعها ـ ضمن تصور خاطىء ـ العنف نفسه الذي تمارسه الحكومات ضدها هي وضد مواطنيها تقريباً.

وعلى ضوء تعاليم رائعة وتطبيق خاذل استقى هؤلاء الشباب من ينبوعين: نظري يتألق وتطبيق يحبط فحصدوا التطرف وتجرعوا وجرعوا المرارة: تعلموا أن الإسلام جهاد وأن الإسلام حركة وأن الإسلام لا يستخذي ولا يستكين، وإنما هو كفاح ضد كل أشكال الظلم والقهر والتخلف والحرمان، وضد كل الانهيارات الأخلاقية من تفسخ وانحلال.

تربوا على هذا وشربوا من مائه وأكلوا من مائدته، فلما أرادوا أن يطبقوا ما آمنوا به، وأن يمارسوا ما اعتقدوا وجدوا أن بين النظريات

والتطبيق صحارى واسعة ليس لاجتيازها من سبيل، فغضبوا على ما رأوا وعنفوا على ما شاهدوا، وكان غضبهم على من علّمهم ثم ألجمهم، على من عبّأهم ثم قيدهم، على من أوسع لهم نظريا وحصرهم تطبيقاً، فثاروا عليه قبل أن يثوروا على أي شيء آخر.

خلق ذلك المناخ في هؤلاء الشباب الإستفراد بالصواب، وظن كل واحد منهم أنه يملك الصواب كله في حين يملك الآخرون الخطأ كله. من هنا تعددت الإمارات وكثر الأمراء المسلمون، ومن ثم - بحكم التشرْذم، - مارس كل أمير - أو كل إمارة - الدور الذي مارسته منظماتهم الأم. وتبين أنهم عندما انفصلوا عن منظماتهم لم ينفصلوا عن جوهر أخطائها بل حملوه معهم وظنوا أنهم بمجرد الخروج منها قد نفضوا عنهم أخطاءها وأخذوا صوابها في حين أنهم استبقوا أخطاءها واحتفظوا بالقليل - لقلته - من صوابها. لقد ثأروا منها لكنهم لم يثوروا عليها وإنما تمردوا، وبذلك ظلت جذورهم تمارس دور الآباء نفسه، ذلك أن الخطأ لدى المنظمات الأم ليس فيما ألقت إليهم من علم وما ربت فيهم من روح، فذلك صواب وحق، ولكن الخطأ في كيفية تطبيق ما علموهم عليه.

ربوهم على الطاعة المطلقة ، والطاعة بدون ضوابط استخذاء. وربوهم على عدم المشاركة في الرأي، وترك الشورى ذنب. ورأى هؤلاء قادتهم يتربعون على «عرش» الحزب كما يتربع رئيس الدولة على عرش الحكومة يأمرون فيطاعون وإذا خالفهم أحد في الرأي فقد خرج عن الطاعة وشذَّ عن الجماعة ومن شذَّ عن الجماعة في النار، أي إن الخروج على الرئيس خروج عن طاعة رئيسه، ومخالفة رئيسه خروج عن طاعة الرسول وطاعة الله، كانوا يرون خطأ كثيراً وصواباً

قليلاً، فلا ينطقون خوفاً من أن يرمـوا خارج المسجد وخوفاً من أن ينبذوا بالعصاة ويحرموا أجر الله.

كـان اسم الشورى يـتردد عليهم في كل اجتـماع ولكنهم عند التطبيق لا يرون شورى بل يصغون إلى استشارة، وكما نعرف فلا يوجد حاكم دكتاتور في العالم لم يكن له مستشارون لكن الشـورى شيء آخر، ومع ذلك فالشورى ـ نظرياً ـ هي المخرج الـوحيد من فجائع حكم الفرد، لكنها ـ تطبيقاً ـ مجرد استشارة يأخذ بها رئيس الحزب أو يدع، فله من إلهامه وإخلاصه ونقـاء ضميره مـوانع من الضلال والانحراف والخطأ المبين.

وفي الوقت نفسه غلَّت المنظمات الأم هؤلاء المريـدين والأتباع بأصفاد جديدة يشرحها لنا فيحسن الشرح علامة الديمقراطية الأستاذ «خالد محمد خالد» يقول: (إنني أخشى أن يحمل الذين يبشرون بهذه الأغلوطة المفضوحة وزراً ومسؤولية مباشرة عن وجود الجماعات الدينية المتطرفة.. إذ إنهم يملأون تلك الصدور إيماناً بفشل الشعب وإخفاقه وإخفاق زعاماته في ممارسة الديمقراطية.. ثم يعيدون ترديد الحديث القديم القائل بأن ثورة يوليو ما كانت لتنجز شيئاً مما أنجزته لو كانت هناك الديمقراطية بأحزابها ومعارضتها وصحافتها الحرة.. وعلى الفور يلتمع في خواطر هؤلاء الشباب ممارسات الثورة من العنف والوحشية والقتل. فيربطون ـ تلقائياً ـ بين العنف والإنجاز، وبين القتل وإرادة التغيير!!).

(وحين يحمل شباب كهؤلاء إصراراً مفرطاً على حتميـة التغيير وصولاً إلى ما يعتقدون أنه الأفضل، ونكون قـد ملأنـا صدورهم

المتوهجة باحتقار الـديمقراطيـة والكفران بهـا، فبأي وسيلة أخـرى سيحققون إصرارهم، ويسرعون الخطى نحو أهدافهم؟؟

إنهم يحتاجون إلى وقت طويل يقطعونه في التفكير، فقد وفرنا عليهم عناء البحث حين ملأنا وعيهم بأن الثورة أنجزت ما أنجزت من الأعمال الكبرى بعد أن ذبحت الديمقراطية. .)[1].

وباختصار وجد هؤلاء الشباب أنفسهم في تناقض حاد بما يلقى إليهم من بهرج القول وزخرف الحديث، وما يمارس عليهم من رهبة الفعل وقسوة السيطرة ثم إغلاق بقيـة المنافـذ وسد كـل المخارج، وبحكم التكرار فقد التصق ذلك كله في ضمائرهم. ولما بلغ القدر نصابه فار التنور على نفسه قبل أن يقذف حممه على الآخرين.

وكان رد الفعل من الفعل نفسه، أي إنهم أخذوا معهم ما انطبع في ذهنهم وتعمق في مشاعرهم من الطاعة للأمير والفردية للحاكم فطبقوها، فاعتقد كل أمير أنه على حق وأن معارضيه مجرد متمردين بغاة خارجين عـلى إمام حق، وهكـذا تبين أنهم، لم يثـوروا على الـداء الداخلي في الحزب بل ثاروا ليطبقوا ما حملوه من فردية ـ ضيقة أيضاً ـ جعلت كـل أمير يحسب أنـه صاحب الحق وحـده، ومـا دونـه من «الإمارات» فضلال في ضلال، كأن الخلل لم يكن في الأساس، أي في النظام نفسه، فثاروا هم أيضاً، تحت النظام نفسه وتحت اللوائح نفسها بل ربما أكثر ضيقاً منها.

أدت الفردية وعدم الشورى داخـل الحزب ومحـاربة الشـورى

---

(١) دفاع عن الديمقراطية ص ٣٢. دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى ذو الحجة ١٤٠٥/أغسطس ١٩٨٥، والتنقيط من المؤلف.

خارج الحزب إلى ظهور «تعددية الإمارات» ضمن تصور واحد أي ضمن تفكير واحد. أي إنه كان يمثل ـ بدقة ـ الحقيقة العلمية القاتلة. رد الفعل من الفعل نفسه أي إنهم ـ مرة ثانية ـ قد أخذوا معهم البذرة السامة نفسها التي تؤذي كل رسالة وهي الفردية المطلقة لأمير تأكد الناس من دينه قبل أن يغدو رئيساً، وتركوه لضميره بعد أن غدا رئيساً، ولم ينصبوا عليه حارساً يقيه مغبة الانحراف.

وهكذا شهدنا ثورة «الإمارات» في كل مكان.

فلماذا إذاً ينصرف الشباب ـ الذين نجوا من مأساة معركة الملابس ـ إلى تعدد الإمارات، هل هناك ـ من بعيد ـ من يوجههم ويوسع خلافهم، من يفرقها على مساحة شاسعة حتى لا تتوحد الخطى في ظل الشورى وتحت منهج صحو إسلامي جليل وحقيقي.

وكما نرى فثورة الملابس على سخفها وتعدد «الإمارة على سذاجتها» يتناقضان تناقضاً حاداً مع بعضهما البعض، إلا أنهما إفراز للكبت الشامل والضاري الذي يجثم على ربوع المسلمين الذليلة.

ثَورَة الشَكْل

مأسَاةُ اليقظَة:

ظاهرة الملابس التي يرتديها بعض الشباب المسلم هذه الأيام ويسمونها «الملابس الإسلامية» تعبيراً عن التزامهم كما ـ يقولون ـ بالإسلام وخط الرسول تعتبر في الحقيقة هروباً من مواجهة الحياة وامتصاصاً للمسؤولية الحقة.

إنهم يُدركون أن واجبهم الإسلامي يفرض عليهم الحركة في سبيله، لكنهم حسب موروثهم السياسي في الطاعة ـ أو لأسباب القمع ـ غير قادرين على أن يجدوا غير الثياب يسترون بها عريهم العملي، وأصبحت معركة الثياب معركة حقيقية يخففون بها حريق التطلع إلى عالم أفضل لا يكادون يستبينون الطريق إليه، ولم يبق أمامهم إلا «الشكل» يناضلون من أجله ويدافعون عنه ويتعصبون له، كأنهم يريدون أن يفرغوا ما في أنفسهم في هذا العلم اللاهي حتى لا يظل ضمير العمل ينطق بالحق، ويشوي ضمائرهم.

ماذا تعني معركة الملابس لو لبسنا ثياب الرسول نفسه بدون أن نلبس تعاليمه الأساسية؟ هل تستقيم شريعته؟ لقد كانت عباءة

الرسول على أكتاف الملوك المسلمين؟ فهل منعت عباءته صلى الله عليه وآله وسلم «يزيداً» أن يقتل الحسن؟.

هل صدت ملابس «محمد الفاتح» وهي ملابس مختلفة عن ملابسه صلى الله عليه وآله وسلم عن دخول القسطنطينية؟ هل منعت المماليك من صد التتر؟ هل منعت «صلاح الدين» من استرجاع القدس؟

ثم المناخ، وإن لكل مناخ لبسه، وما يصلح لبلد لا يصلح لبلد آخر، والعالم الإسلامي متعدد المناخات متسع الأرجاء، فيه الحر، وفيه البرد، وفيه الثلج، وفيه وفيه... فكيف نفرض لباساً واحداً على الناس فرضاً، ثم نجعل منه معلم إيمان وانحراف، ثم كيف نلبس لباساً واحداً وندعي أنه لبس الرسول، بدعوى أن على المسلمين أن يتبعوا السنّة والجماعة ومن شذ عن الجماعة كان في النار، والرسول لبس - كما في البخاري - لبس الأقباط.. البنطلون الفضفاض، ولبس كل هدية وصلت إليه، وما دام صلوات الله عليه قد عدد أشكال ملابسه ولو مرة واحدة فقد أجاز تعدد الملابس، لأنه نبي البشرية في كل مناخ وكل زمان.

إذاً فلماذا يجعل الشباب منها قضية؟ لماذا استبدلوا معركتهم الحقيقية بمعارك جانبية؟

فبدلاً من أن يحملوا السلاح ليواجهوا اليهود حملوا السراويل الطوال!!

وبدلاً من أن يرفعوه في أفغانستان رفعوا زينتهم إلى ما بين الركبة

والقدمين عند كل شارع، وبدلاً من أن يشمـروا للحرب شمـروا أثوابهم وسيقانهم للفرار من الزحف.

وبدلاً من أن يرسلوا الرصاص على أعدائهم أرسلوا لحاهم.

وبدلاً من أن يحفوا العدو حفوا شواربهم، كأن لم يكن لهم عدو، وكأن الإسلام قد حقق كل رسالته إلا هذا العبث..

لم يقل النبي (ص) للمسلم: غير ملابسك، وإنما قال له غير قلبك وعقلك، غير وجدانك وضميرك والبس ما شئت حسب حاجتك من اللبس.

لماذا إذاً يتجـه بعض الشباب هذا الاتجاه؟

أهو هروب من المسؤولية الحقيقية إلى ملاهي العبث يفرغـون فيها طاقاتهم، ويهدرونها على شيء ضائع..؟ أهو مـوقف مدرسـة فكرية همها «الشكلية» بدءاً ونهاية وما معركة الملابس إلا بعض ثمارها المريرة..؟! أهو كيد للإسلام من قوى خفية ـ لا تـريد لـلإسلام خيراً ـ تدفعهم على المضي في هذا الدرب الوعر ليبتعدوا عن طريق معركة الإسلام الصحيحة..؟

أهو كيد للصحوة الإسلامية وامتصاص لمفعولها، حتى لا يفجر الشباب طاقاتهم في الطريق الصحيح فتزيد الصحوة إشراقاً؟

أهو خوف من أن يأتي اليوم الذي تنفجر فيه الطاقات في الحقول الحقيقية.. فسارع المتربصون بها إلى تفجيرها في فقاعات لزجة تدعى «معركة الملابس»..؟

وعدة استفهامات كبرى تحلق حول هذا المرض الجديد.

إننا ندعو الأقلام الإسلامية كافة أن تتعاون في علاج هذا المرض عن طريق التوجيه الصحيح وأن تهدي هؤلاء السائرين في ضباب «الشكلية» كي يخرجوا منها إلى نور الحقيقة، وأن يفجروا طاقاتهم القوية في سبيل ما هو أسمى وأعلى من ثياب وملابس وترهات . . .

إن التحديات المعاصرة أقوى من تقصير الثوب إلى تحت الركبة، وتطويل السراويل إلى ما فوق الكعب.

إن على القوى الإسلامية كافة أن تعمل ـ على تفادي انتهاج هذا الدرب المشبوه ـ على فتح الآفاق الإسلامية ليعيدوا بناء أنفسهم بناءً إسلامياً، يستلهم من آفاق الله المعرفة، ومن أنفسهم استبصار اليقين. إننا نواجه قوى تمتلك من الوسائل والإمكانيات المذهلة ما يذهل اللب ويسلب العقل.

وليس سراً أن هذه القوى تسخر جزءاً من إمكاناتها القوية لمحاربة الإسلام والمسلمين.

فهل تتركز عدة شبابنا في محاربة هذه القوى بتطويل سروال وتقصير ثوب؟

الحزبيّة العشائريّة

من سنن الحياة أن كل مجتمع عنده القابلية للدكتاتورية يجد نفسه تلقائياً يقاوم الديمقراطية وإذا قبل بالتعاون معها فترة فإن موروثه يعود فيتغلب على جديده.

ويبدو أن الحزبية هي خير مثال للحالة التي يظهر فيها انتصار الموروث على المستجد انتصاراً ساحقاً.

ذلك أن الحزبية الحديثة تلقفناها من أوروبا وبدأنا التعامل معها ولكنا أدخلناها في «معاملنا الخاصة» وأعدنا تركيبها وفق تراث خاص، ثم أخرجناها، وعليها بصمات «عشائرية» لا تخطئها العين، و «مذهبية» لا يتجاوزها الفهم، و «فردية» لا يغفل عنها الرقيب.

وكل واحدة من هذه الثلاث العوائق كافية بنفسها لتعيق أي بناء: فكيف بها لو اجتمعت دفعة واحدة في موقف واحد، إذاً لأحالته قاعاً صفصفاً لا ترى فيه حساً ولا نبضاً.

فمن الناحية العشائرية: ثبت أن المسلمين لم يمارسوا حكماً منذ انطفاء الخلافة الراشدة ليس له طابع عشائري، فالدولة الأموية قامت على «عشائرية» مضر، وقامت العباسية على عشائرية اليمن في

فارس ودمشق، وأسست الفاطمية بنيانها على عشائرية قبيلتي كتامة وصنهاجة.

وليس من المصادفة في شيء أن تنتسب هذه الدول التي قامت في ظلال العباسية أو على أنقاضها إلى عروقها القبلية كالدولة التركية أو الديلمية أو إلى أسماء العائلة كالسلجوقيين والبويهيين وهلم جرا، وبالإضافة إلى ذلك صبغت كل دولة مظهرها بلون ديني واضح.

ومن الناحية المذهبية: يمكن القول بأن الاختلافات الفقهية والاجتهادات التي أثرت الفكر الإسلامي سرعان ما تحولت عند الأتباع وتجذرت في صلب الأحفاد إلى عصبية قاتلة أدت إلى خلافات تعمدت بالدم، وشهدت تمزقاً فاجعاً في شبكة العلاقات الاجتماعية والدينية والسياسية، وقد حاولت دول كالخوارج والوهابية والسنوسية أن تبرأ من العشائرية لكنها سقطت في المذهبية ومضت تحكم بما ترى وتفرض ما تعتقد على حسب انفتاحها أو انغلاقها.

ومن الناحية الفردية: ليس في وسع أحد أن يدّعي أننا ورثنا حكماً شورياً ديمقراطياً باستثناء الخلافة الراشدة وباستثناء مواقف شخصية هنا وهناك، أما باقي السبحة فقد كرت بفردية بغيضة مطلقة بحيث إن المسلمين لم يمارسوا حكم المشاركة ـ مع العلم به ـ وإنما عرفوا حكم الفرد: صالحاً على ندرته وظالماً على كثرته.

وهكذا ورثنا «العصبية» من «العشائرية» و«التعصب» من «المذهبية» و«الفردية» من الحكم، ثم نسجنا من ذلك كله أثوابنا الحزبية وأخرجناها من معاملنا صورة للصراع العشائري والصراع المذهبي والطغيان الفردي وسميناها أحزاباً.

ومن ثم ظهر الحزب بالوجه العشائري، والإدارة الحزبية بالفردية، والزعامة بالسلسلة الوراثية.

إن الفوارق بين الحزب والعشائرية واضحة المعالم:

في عالم الأحزاب يتولد الانتماء الحزبي من تعليم وتثقيف.

وفي عالم العشائرية ينبثق من تحشيد وتجميع.

في عالم الحزب: قناعة رابطة وفي عالم العشائرية يمين رابطة.

في الأولى ثقة متبادلة لا يحتاج معها إلى بيعة ولا يمين، وفي الثانية خوف متبادل يحتاج إلى بيعة ويمين، وقناعة المرء في الأولى - هي بيعته ويمينه، وقناعته في الثانية اليمين المغلظة، والزبيرية أيضاً.

الحزب في الأولى إدارة، والطاعة فيه تنفيذ للقناعة، والحزبية العشائرية فوضى والطاعة تنفيذ للمصلحة.

لماذا تطلب الأحزاب اليوم يمين الطاعة؟ أليس ذلك صورة أخرى لحكم الفرد الذي يأخذ البيعة من الأمة لقبول مظالمه..

كانت البيعة في عهد الخلافة الراشدة عقداً موثوقاً بين الحاكم والمحكوم فإن أخل أحدهما بأي شرط من شروطه فقد بطل العقد، لكن في عهد الفرد أصبحت اليمين تؤخذ من المحكوم فقط لضمانة طاعة الخلل، وكأن الحاكم يدرك مدى إغراقه فيه فمضى يطلب اليمين ليستوثق من الأمة لتمرير خطئه والقبول به والسير معه.

في الشعوب الراقية يقسم الحاكم اليمين على ولائه لمبادىء الأمة أمام ممثليها المنتخبين، وفي الشعوب المتخلفة تقسم الأمة على طاعة الرئيس...

وورثنا نحن ذلك وإذا بالأحزاب تطلب اليمين من أعضـائها لتأمن جانب التمرد على القيادة. لقد انقلبت الآية رأساً على عقب.

وحقاً حقاً وصدقاً صدقاً لقد انقلب المجتمع الإسلامي كله بكل شعوبه رأساً على عقب فمشى بيديه ولوح برجليه وأمات عقله وأحيا غرائزه.

المعَارضَة: الوجه الآخر للحُكم

وليس مستغرباً بعد ذلك أن يكون البديـل الواعـد من جنس المبـدول المرفـوض، إذ الماء واحـد والتغذيـة واحـدة وإن اختلفت الأشكـال. الحكومـات العربيـة وأحزاب المعـارضـة أي المستبـدل المرفوض والبديل الواعد معاً يمثلان بدقة متناهية هذه الحقيقة، أي إنهما يمثلان قضية «الدور في الفلسفة الإسلامية» والدور هو ما نسميه اليوم «بالحلقة المفرغة» أي يعود المرء إلى حيث ابتدأ في دوران لـه جعجعة وليس له طحن.

وأمر الحكومات العربية مفروغ منه لا يختلف اثنان على سوئـه. ومع التسليم بذلك فإنها مستمرة في البقاء تمارس أخطاءها، وليس من سبيل ـ حتى الآن وحتى تتغير المفاهيم ـ إلى تغييرها أو تبديلها إلا بصنف من نوعها أو بأسوأ منها. وليس هناك ـ حتى اليوم ـ من يحلم بالأحسن.

وقد يتساءل متسائل عن سبب بقاء «الأسوأ» مـع معرفته؟ وقـد يذهب المحللون مذاهب شتى في أجـوبتهم، لكنهم لم يلمسوا فيـما قرأت، نقطة مهمة قد تكون سبباً من الأسباب الرئيسية في تحليل هذه المعضلِة.

وأنا أذهب إلى القول باختصار بأن سبب استمرار الأسوأ يعود إلى المعارضة العربية نفسها، لأنها لم تقدم ـ من خلال عدة ممارسات ـ بديلاً أفضل عندما تبوأت العرش ـ وبسبب التصرفات العنيفة التي مارستها ـ كانت أكثر عنفاً ممن سبقها. لذلك لم ير فيها المواطنون صورة أفضل بل صورة مكررة لحكم الديكتاتورية بشكل أكثر إرهاباً وإن ما كان أملاً واعداً في أثناء المعارضة أصبح واقعاً مروعاً في أثناء الحكم.

لو دققنا النظر في المعارضة نفسها لوجدناها تتشكل على غرار الدكتاتورية الحاكمة، فلوائح التنظيمات الداخلية تكرر:

ـ حق القائد الملهم في الحكم مدى الحياة هو صورة بقاء قائد الحزب المؤسس في الحكم مدى الحياة.

ـ سيطرة الحاكم على المال هي سيطرة رئيس الحزب نفسها.

ـ والوراثة في الحكم تتجلى في وراثة الحزب.

ـ واستبداد رئيس الدولة بالرأي واعتبار رأيه هو التشريع والمرجع يتوضح في دور زعيم الحزب.

وهكذا لم تر الأمة في المعارضة سوى صورة أخرى مصغرة للحكم.

وقد قدر للمعارضة الإسلامية ـ في باكستان مثلاً ـ أن تحكم فكانت أيضاً صورة أخرى للحكم السابق ـ على أحسن الظنون، وقد قدر للمعارضة غير الإسلامية في البلاد العربية أن تحكم فكانت أيضاً صورة أخرى للدكتاتورية.

وقدر لقوى الحكم نفسه ـ كالجيش ـ أن تحكم فكانت كقوات مدافعه وصواريخه عنفاً وشراسة.

والفارق بين هؤلاء والسابقين من الحكام هو فارق التطور، والتطور في عالمنا المتخلف هو في الكمية لا الكيفية أي في الإكثار والاستزادة من الموجود ومن ثم تطور الظلم، أي تضاعف، ومن هنا نفهم أن صلاحيات الرؤساء الجدد تفوق ـ كمّاً وكيفاً ـ صلاحيات الأقدمين.

فلماذا إذاً يعمل المعارضون للتغيير؟ ليس من شك أنهم يرغبون في الأفضل لكن المشكلة تكمن في أنفسهم وسلوكهم وتراثهم، فمنذ بداية الانحراف، وحتى الآن، وصورة معظم ملوكهم وأئمتهم ورؤسائهم هي القدوة والمثل الأعلى، أي إن تراثاً ثقيلاً من التجارب يحول دون التغيير.

هذا باختصار وجه المعضلة بين الحكم والمعارضة وقد يفضي هذا التفسير إلى القول بأن الأمة العربية لا تنسجم مع الديمقراطية بدليل أنها رفضت الحكم الديمقراطي، واستبدلته بحكم فردي متعسف.

وهذا صحيح بحكم الواقع، فالدولة العربية الأولى ألغت مؤسسات الخلافة الراشدة، والدول العربية في الزمن الحاضر لم تطور المؤسسات الديمقراطية التي تركها الغربيون، بل عمدت إلى إلغائها نهائياً مستغلة أخطاء الممارسات الديمقراطية البسيطة المتمثلة في البدايات المتعثرة للتجربة الجديدة، متخذة من تلك الأخطاء الديمقراطية مبرراً لإلغاء الديمقراطية نفسها لا تصحيح طريقها، مع العلم بأن تلك التغييرات الديمقراطية تعتبر بمثابة صواب بالقياس إلى

ما ارتكب الحكم الفردي من أخطاء وجرائر.

والسؤال الآن هل أن الأمة العربية ترفض المؤسسات الديمقراطية بطبيعتها وفطرتها؟.

إذا استعرضنا تاريخها الطويل لوجدناها أميل ـ بحكم التعود ـ إلى النظام الفردي منه إلى النظام الجماعي، فالعقلية القبلية عقلية فردية والنظام القبلي هو في البداية مؤسسة ديمقراطية بدائية قابلة للتطوير لو وجد من يطورها: فالحرية ـ التي يملكها أفراد القبيلة ـ في حد ذاتها كانت نواة طيبة للتطوير لكن المؤسف أن عقلية الحكم العربي قد تطورت ـ كعادتها في التطوير ـ على حساب حق الفرد في الحرية فكان رئيس الدولة هو شيخ القبيلة بسلطاته الجديدة.

وفي أثناء الخلافة الراشدة تم الانتقال بالنظام القبلي إلى نظام الدولة الشوري، وتم تطوير العشائرية إلى أجهزة عاملة، وكانت في سبيلها لإذابتها في الدولة الجديدة القائمة على مؤسسات جماعية لكن عملية الانتقال هذه لم تشكل سوى مرور خاطف ثم تكرست الفردية وتعمقت بسبب الحكم الأموي الذي ارتكس بالمؤسسات النامية وأعاد العشائرية في شكل سيطرة قريش إلى الواجهة مضيفاً إلى عقلية شيخ القبيلة فردية كسرى وقيصر، وبذلك أضيف إلى الطين حمئة أخرى.

والمؤسف أيضاً أن الحكم الفردي هو الذي حكم والذي استطال، وكلما جاء خلف مشى على سنة من سبقه، فتبع «العباسيون» «الأمويين» وحذى «الفاطميون» حذو الإثنين، وكذلك تبعهم كل الممالك الكبيرة والصغيرة من «أيوبيين» و «موحدين»

و «مرابطين» و «مماليك» و «أتراك».

ولم تجد المحاولات الثورية الصغيرة هنا وهناك نفعاً كبيراً في تغيير الواقع فتجذرت الفردية في النفوس، فكانت طاعة «ولي الأمر» ـ ما دام ولياً للأمر ـ من طاعة الله بغض النظر عن أفعاله.

وهكذا بقيت الشعوب العربية على هذه الحالة المزرية إلى أن اصطدمت بالحضارة الغربية فهزتها هزاً عنيفاً حتى أفرغتها من كثير من معتقداتها، وعندما رحلت الدول الاستعمارية المتقدمة لم تسلم إلى الأمة أمرها بل أسلمت الأمر إلى القادة الذين اختارتهم بعناية وأسلمت إليهم منهجها الديمقراطي في الحكم ،والتجربة تنقصهم -فجاء المتأثرون بالحضارة الأوربية وفي أعماقهم تاريخ طويل من الفردية فحكموا بالوسائل الديمقراطية فنجحوا حيناً وأخفقوا حيناً آخر لأنهم كانوا يعيشون بين ممارسة جديدة لم تتجذر وشعور مناقض تأصل، وكان في الإمكان بعد قرن من الزمن أن تكون النتيجة مرضية ـ لكن الفردية المتجذرة لم ترض بالديمقراطية فثارت عليها في ثوب العسكرتارية مرة، وفي تربص الملوك والرؤساء ببرلماناتهم ورؤساء وزرائهم مرة أخرى حتى أجهضوا التجربة وعادت الأمة إلى عقلية شيخ القبيلة من جديد.

إذاً لا بد من إحياء المناخ الثقافي الأصيل ليتلاءم مع الحرية السياسية أي الديمقراطية ثم لا يقف منها موقف المضاد الرافض.

(٦)

الخلاصة

إنهُم مَعَ النتَائج يتعامَلون

إنهم يتعاملون مع النتائج، إنهم مع النتائج يتعاملون!.

هكذا قلت لنفسي عندما تلقيت خبر سقوط الجماعات الإسلامية في باكستان، ونجاح السيدة «بي نظير بوتو» في الانتخابات الحرة التي جرت آنذاك، ورحت أسأل نفسي، أفي باكستان بالذات ذلك البلد الذي انفصل عن البلد الأم من أجل عقيدته تفشل الجماعات الإسلامية ذلك الفشل الصاعق في ظل مناخ يعيق خطى النساء في الحياة العادية فكيف به في عالم الحكم والإدارة، وعلى غير ما يتوقع الناس كانت كل دلائل النجاح تشير إلى فوزهم الساحق؛ فالرئيسة «بوتو» امرأة، وعوامل نجاح المرأة في بلد شرقي يحتاج إلى مهارة فذة، ومع ذلك نجحت المرأة وسقط الرجال، وسط تهليل شعبي متألق.

لماذا إذاً ذلك النجاح الأنثوي الرائع؟

هناك خلل وخلل كبير في طبيعة تفكير القوى الإسلامية نفسها وإلا لما فشلوا في كل مكان، لأنني أعتبر نيل القوى الإسلامية لعدد من المقاعد البرلمانية حتى الخمسين في المئة فشلاً ذريعاً، لأنه من المفروض أنهم يتنفسون أجواءهم ويزرعون بذورهم في حقولهم وكل ما

حولهم يتنفس إسلاماً ويقطر ديناً، وهم الأكثرية، فكيف لا يحظون بالأكثرية الساحقة من «طنجة» حتى «جاكارتا»؟ أما أن يفشلوا في كل بقعة من ديار الإسلام فأمر يحتاج إلى بحث عميق.

والمشكلة أنهم بدلاً من أن يعيدوا النظر في أفكارهم وبرامجهم التي خذلتهم يبررون الفشل ويحملون أسبابه قوماً آخرين: إما قوى الاستعمار أو أي مشجب آخر، ومع التسليم بأهمية مؤامرات الاستعمار والقوى المعادية، إلا أن هذه المشجبة قد أصبحت مبرراً لكل فاشل. والإسلاميون ليسوا وحدهم الذين يواجهون المؤامرات، فالكل يواجه المؤامرات، إنه عالم الصراع. والشيوعيون يواجهون الاستعمار أيضاً، وكل القوى الموجودة لها خصم مبين فلماذا ينجح من يغرس في الصخر فتتفجر أنهاره، ولا ينجح من يغرس في حقله فتذبل أزهاره، لقد فشل الإخوان المسلمون في مصر في أيام الديمقراطية، وفشل الإخوان المسلمون في سورية في أيام الديمقراطية أيضاً، حيث لا إستعمار ولا حكم فردي، وها هم يفشلون في باكستان في انتخابات حرة لا غبار عليها، وأمام امرأة في بلد لا يقبل بسهولة أن يولي عليه امرأة.

ليس عندي تحليل سوى أنهم ضحايا تراث الماضي المنحرف، فالإسلاميون بصفة عامة لم يسجلوا برنامجاً واضحاً محدداً يعرضونه على الناس، كما قلنا مراراً وكرسنا هذا الكتاب من أجله، موقفهم من الدساتير غامض، موقفهم من الديمقراطية غامض، موقفهم من الفردية غامض، الغموض يسود كل الجانب السياسي، لماذا؟.

لأنهم باختصار ضحايا الانحراف الذي تحول مع استمرارية

تنفيذه إلى صواب. إن شجر الفردية المر يعطي ثماره والماضي يطلع نتائجه والإسلاميون يتعاملون مع النتائج التي شرحناها.

ينبغي إعادة النظر في المناهج السياسية التي طرحت منذ «معاوية» وحتى الآن، وينبغي إعادة النظر في «الفقه السياسي» الناتج عن عهود الاضطهاد وعن تبرير عهود الاضطهاد، وينبغي إعادة كتابة التاريخ الذي سجل في ظل ظروف معقدة التركيب.

فالماوردي لم يعمل في الأحكام «السلطانية» سوى تبرير الاستبداد المطلق والحق الإلهي للسلطان العباسي، و«الإمام الغزالي» أقر دينياً سياسة الأمر الواقع، و«ابن جماعة» فصل القوانين على جسم المماليك، فهل نظل نمتح من معين لم يعد يقبل به أحد إلا القيادات الإسلامية مع الأسف، إنها بهذا الإصرار على التشبث بالخطأ تفصل نفسها عن جماهيرها فصلاً ضارياً، حتى إنه لم ينجح في برلمان الباكستان سوى حفنة ضئيلة من الإسلاميين الملتزمين في بلد المئة مليون وفي انتخاب ليس فيه تزييف ولا تزوير.

هناك ظاهرة أخرى وهي أن المسلمين المستقلين يفوزون بجهودهم الخاصة فوزاً ساحقاً ولكنهم يفشلون أو يضعفون لو دخلوها في قائمة حزب.

معنى ذلك أن المواطن المسلم نفسه قبل غيره يخاف من المسلمين كحكام ويحبهم كأفراد، وذكريات الماضي الفردي لا تزال تحرق ألسنة الأحرار وتلهب ظهورهم. ومع عدم تحديد واضح لطبيعة الحكم الذي يريدونه للناس فإن الأمة لن تمنحهم ثقتها.

لم يعد مفيداً إظهار الجدارة في تولي حكم إسلامي بل ليس نافعاً

المطالبة بالحكم الإسلامي بدون إعادة النظر في التطبيق السّيء الذي استمر زهاء ألف وأربعمائة عام باستثناء الخلافة الراشدة وومضات رائعات هنا وهناك جاءت بمبادرات شخصية من قبل أصحابها كعمر بن عبد العزيز مثلاً، وبدون تقديم برنامج قائم على أسس الثوابت وعلى الحاجة التي يريدها المسلمون لا على أساس فقهي قام أصلاً لحماية الفرد ووفق عقلية حرمت الإضافات عندما حرمت الاجتهاد، وبشكل محصور لا يفي بمتطلبات مجتمع فك عنه إسار تقليده، ووجد إضافات غنية وخصبة.

إن هذا يفسر لنا لماذا اتجهت القيادات السياسية إلى وضع دساتير مستوحاة بل مأخوذة من دساتير أوربية ولو كان بين يديها دستور اسلامي حقيقي مكتوب. إن الدستور الإسلامي أحرق يوم أحرقت الخلافة الراشدة، أو سقط يوم ارتفعت المصاحف ـ في مكيدة ضارية ـ في صفين، ولم يبق للمسلمين في مجتمع حرم الإضافات عن طريق الانغلاق على أربعة مذاهب إلا قوانين «كسرى» و «قيصر» و «بني أمية» و «بني العباس» أي قوانين العنف والتسلط، وليس أحد يرغب في العودة إلى الكسروية والقيصرية والأموية والعباسية، وعند القوى الإسلامية ـ على مستوى قيادة الحزب أو قيادة الدولة ـ تراث أموي عباسي وفير، وما أغنى الناس من أن يحكموا بما حكموا به في الماضي المنحرف.

على القيادات الإسلامية والدعاة أن يدركوا بأنهم ما لم ينفضوا عنهم غبار قرون من التضليل السياسي فسوف يظلون يرسفون، وسوف تغلبهم نساء أخريات ورجال آخرون، وسيستمرون هم في تبرير فشلهم المزمن، وربما يحتسبون ذلك الفشل أجراً يضاف إلى

حسناتهم، بل إلى سيئاتهم لأن الله سبحانه سيعاقبهم على هذا الفشل الذي دفع بالمسلمين إلى إحباط هائل بسبب الهزال الفكري في برنامجهم السياسي.

إذاً فهم الآن يتعاملون مع النتائج وعليهم أن يقتلعوا الجذور من أنفسهم وأفكارهم حتى لا يظلوا يتعاملون معها. إذ لو ظلوا كذلك لظلوا يتعاملون مع الأخطاء يرقعون أثواباً بالية وينظفون أسمالاً خلقة، والأخطاء كثيرة وسوف يستمرون في التكيف، والزمن يتدفق ويتطور بشكل يصعب معه التكيف مع إنتاجاته، وقد اعتادت القوى الإسلامية ألا تتكيف إلا مع نتائج ماضٍ مثقل بأوزاره.

إن الخروج من النفق السياسي الدكتاتوري القديم هو المطلب أولاً وأخيراً لو كانوا يعقلون.

* * *

■ كان الانتهاء من تأليف هذا الكتاب صباح يوم الأحد ٢٢ ذو الحجة ١٤١٠ هـ/ جولاي ١٩٩٠ في مدينة لندن.

■ وتم الفراغ من كتابته للمرة الأخيرة يوم الخميس ١٥ ذو الحجة ١٤١١هـ/ ٢٧ يونية ١٩٩١ في مدينة جدة أي بعد عام كامل، أرجو من الله سبحانه أن ينفع به.

المحتويات

محاولة في تصحيح المسار

يعالج هذا الكتاب وضعاً سياسياً تعقّد تركيبه فجأة بعد انتهاء الخلافة الراشدة مباشرة، ثم استوفى مقوماته ـ في سرعة خارقة ـ بحيث لم تعد تشكل الإضافات الأخرى ـ على مرّ الأيام وتبدل الدول إلّا أشباهاً من العتمة ونظائر من التضليل.

لقد أنجز الرسام «لوحة الانحراف» في الفترة نفسها التي ابتدأها، ومن ثم تداول ملكيتها سلسلة من الحكام الأمويّين والعباسيّين والفاطميّين والصفويّين والعثمانيّين وغيرهم بدون أي إضافة أساسية، الأمر الذي يؤكّد من خلال التعامل الدائم معها الحرص على استبقائها بالشكل الذي كانت عليه والرضاء بها، والمحافظة على ظللها وظلماتها.

هذا الكتاب يتتبع العوائق الفكرية والسياسية للخطى الإسلامية منذ زمن مبكر، وهو موجّه إلى المسلمين عامة ـ بالدّرجة الأولى ـ وإلى قياداتهم، خاصة تلك القيادات التي نجد أنفسنا معها بحاجة إلى جهد وعناء في نقاش قضايا أولية لا تحتاج إلى جهد في الإقناع كما لا تحتاج إلى عناء في الرفض.



مركز التراث والبحوث اليمني